Theologisch-praktische Quartalschrift
1917.
70. Jahrgang. —o III. Heft. o—

Der Priester als Mystiker.

Von P. Aug. Rösler C. Ss. R. in Mautern (Steiermark).

3. Das Geheimnis der Bosheit.

Glückselig hat der Heiland die Augen seiner Jünger gepriesen, weil sie schauend auf ihm ruhen durften. (Lk. 10, 23.) Freilich erfuhren diese seligen Vertrauten seiner Wahl dabei auch die Schwäche ihrer Augen. Buchstäblich stand ja der Herr vor ihnen als das Licht der Welt, von dem die Sonne am Firmament mit ihrem blendenden Feuerglanze nur ein schattenhaftes Bild darstellt. Was Wunder, wenn die Augen ihres Leibes und ihres Geistes ihn zwar sahen, seine Schönheit und Herrlichkeit aber doch nicht durchschauten? Sie waren geblendet und gehalten, so daß der menschgewordene Gottessohn für sie ein tiefes Geheimnis blieb. Der Liebling seines Herzens widerspricht sich daher nicht, wenn er einmal jubelnd ausruft: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater" (Jo. 1, 14), dann aber wieder sich und seine Christen mit der Hoffnung tröstet: „Wir werden ihn sehen, wie er ist." (I Jo. 3, 2.)

Den Mystikern aller Zeiten ergeht es ähnlich. Mag die Gnade ihren beseligenden Glauben an Christus durch die mystische Beschauung zum Vorgeschmack des Himmelsglückes dann und wann erheben, die Menschwerdung vor allem bleibt für sie doch ein Mysterium, dessen unergründliche Tiefe sie nur ahnen können. Die Quelle so wie der Höhepunkt ihres Glückes dabei besteht aber in der gläubigen Ueberzeugung, daß sie wahrhaft Glieder des Leibes Christi sind. Als der zweite himmlische Adam ist der Gottmensch die persönliche Einheit der Gottheit und der Menschheit. „Er verflicht miteinander Gott und sein Geschöpf durch eine so innige Einheit und Wechselbeziehung, daß dadurch nicht allein jede Trennung der Kreatur

von Gott durch ihren Abfall, sondern auch der unendliche Abstand der Kreatur von Gott, in dem sie schon von Natur aus besteht, überwunden und aufgehoben wird."[1]) Als lebendiges Glied des in der Kirche geheimnisvoll fortlebenden Christus erkennt und fühlt sich aber der wahre Christ durch Christus mit Gott, dem Vater Jesu Christi und seinem Vater, dank der Gnade des Heiligen Geistes verflochten und verwachsen. Eben dadurch wird er zum Mystiker. Auf diesem Felsengrunde des lebendigen katholischen Christentums ruht jede wahre Mystik, was im vorausgehenden Artikel durch Zeugnisse bekräftigt wurde.

Dieser Eingliederung in Christus, die den Menschen zu einem übernatürlichen Kinde Gottes und zu einem Bürger des Himmelreiches auf Erden macht, geht aber die natürliche Zugehörigkeit zu dem ersten Adam, dem sündigen Stammvater des Menschengeschlechtes, voraus. „Ihr waret einmal Finsternis", sagt Paulus wie ehedem zu den Epheſiern (5, 8) so zu allen Christen, „jetzt aber (seid ihr) Licht im Herrn." Indem er sofort als Folgerung daraus die Mahnung ableitet: „Wandelt (also) als Kinder des Lichtes!", deutet er jedoch auch die Gefahr an, die von der ehemaligen Finsternis den Gnadenkindern des Lichtreiches droht. Die Vereinigung mit Gott durch Christus ist hienieden für gewöhnlich keine unbedingte und unauflösliche. Die beseligende Lebensverbindung, die das Christenherz mit dem Herzen Gottes wie Kind und Vater vereinigt, kann zerstört und vernichtet werden. Neben dem Himmelreiche hienieden, dessen Begründer und König Christus ist, gibt es ein Weltreich mit einem „Fürsten dieser Welt", den Paulus geradezu als Gegengott bezeichnet, wenn er schreibt: „Den Sinn der Ungläubigen hat der Gott dieser Welt verblendet, damit ihnen nicht erstrahle der Lichtglanz des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, welche das Ebenbild Gottes ist." (II Kor. 4, 4.) Ist Christus und sein Gottesreich das Leben, so wird diesem Gegenpart von der Offenbarung „das Reich des Todes" als Eigentum zugeschrieben, und er selbst nachdrücklich „der Teufel" genannt. (Hebr. 2, 14.) Kommt nun dem christlichen Mystiker ein tieferer, wonnevoller Blick in das himmlische Freudengeheimnis der Liebe Gottes in der Erlösung zu, so dringt sein Geistesauge auch schärfer in das abgründige Geheimnis der gewaltsamen

[1]) Scheeben-Rademacher, Die Mysterien des Christentums[3]. Freiburg 1912, S. 351.

Trennung von Gott und Christus ein, wobei sein Herz von unsäglichem Entsetzen und banger Furcht durchschauert wird. Er weiß von einem Geheimnis der Bosheit, das ihm unter der allgemeinen Bezeichnung „Sünde" als das einzige und darum unergründliche Uebel gilt. Wenige Worte werden so oft aus Menschenmund vernommen wie Sünde und Gott; und doch ergründet kein Menschengedanke das Wesen Gottes mit seiner Schönheit, noch das Wesen der Sünde mit ihrer Häßlichkeit. „Ist ja", sagt ein mittelalterlicher Mystiker, „der allmächtigen Größe Gottes keine Größe so gleich, als die sündige Größe der Bosheit."[1]) Die christliche Offenbarung weist zwar entrüstet den Irrtum ab, als stände dem einen allgütigen Gott ein anderer allböser gegenüber; sie führt aber den Ursprung der Sünde auf übermenschliche Bosheit zurück und erkennt eine dämonische oder Satans-Mystik als Glaubenslehre an.

Dem Priester ist von berufswegen eine möglichst genaue und tiefe Kenntnis dieses traurigen Geheimnisses unbedingt nötig. Eine Unterschätzung oder oberflächliche Kenntnis des Mysteriums der Sünde ist für ihn und seine seelsorgliche Tätigkeit fast noch gefährlicher als ein Mangel an Einsicht in das positiv mystische Leben, wenn man das Leben in und aus Christus also nennen will. Ist er doch vor allem berufen, das Werk Christi auf Erden fortzusetzen, das der Apostel Johannes in dem Satz zusammenfaßte: „Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören", eine Wahrheit, die er durch die andere Wahrheit begründet: „Wer Sünde begeht, der ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an." (I Jo. 3, 8.) Niemanden darf der Priester über die Schwelle der Taufe in die Kirche eintreten lassen, den er nicht vorher genötigt hat, dem Sklavendienste des Satans zu entsagen und den er nicht durch den Exorzismus gegen die teuflischen Einflüsse gefeit hat. Wie könnte er das, wenn er nicht gläubig von der geheimnisvollen Macht dieses Sklavenhalters der Menschenseelen überzeugt wäre? Andernfalls würden ihn die scharfen Worte treffen, womit J. v. Görres 1836 in der Vorrede zu seiner „christlichen Mystik" sein Werk vor gewissen Priestern seiner Zeit also rechtfertigt:

„Ich wollte eine Sache wieder zur Sprache bringen, die man seit geraumer Zeit selbst in der katholischen Welt auf sich hat beruhen lassen, weil das wegwerfende Gerede von der Gegenseite, selbst auf

[1]) Denifle, Das geistliche Leben[6]. Graz 1908, S. 18.

die Einsichtigeren, nicht ohne Wirkung geblieben ... Nun ist ein solches furchtsames, feiges Abwenden von irgend einer andringenden Idee an sich schmählich und unverzeihlich, und vollends gar, wenn sie wie diese, so tief in das ganze Wesen des Glaubens, zu dem man sich bekennt, und in dessen Macht man täglich am Altare mystische Handlungen übt und mystische Wirkungen vollbringt, verschlungen ist und eine seiner Grundvesten bildet. Gebt die Mystik auf und die Heiligen schwinden euch dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherter Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen; und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in eurem Brevier gebetet, so habt ihr dergleichen auch verkündet, und ihr müßt, wollt ihr wieder zur Konsequenz und zur Wahrheit kommen, tun wie die andern tun und euch in die Verneinung setzen, euch zu Priestern des verneinenden Geistes promovierend."

Die Anführung dieser Worte geschieht keineswegs zu Gunsten aller mittelalterlichen oder neuzeitlichen Spukgeschichten, noch auch sollen damit Görres' Mängel in der Kritik und in der philosophisch-theologischen Begründung zumal in der dämonischen Mystik verteidigt werden. Wohl aber ist Görres mit der ganzen Anlage seines Werkes im Rechte, indem er neben der geheimnisvollen Lichtregion auch das Reich der Finsternis mit dem Ursprung und der Auswirkung des Bösen zur Darstellung bringt. Seine Gliederung des Werkes in die drei großen Abteilungen: „Physiologie, Hagiologie und Dämonologie der Mystik" ist auch heute noch nicht übertroffen. Ganz und gar richtig hat er geschrieben: „Nun ist die Mystik, wie die Kirche sie deutet, nichts als ein in den Heiligen sich spiegelndes Evangelium; ein durch die Jahrhunderte in immer sich erweiternden Kreisen fortgehendes Wallen und Schwingen der Bewegung." Wie aber im Evangelium neben dem wahren göttlichen Luzifer (II Petr. 1, 19) der lügenhaft verkleidete Engel des Lichtes (II Kor. 11, 14) als weltbeherrschende Macht auftritt und das Evangelium ohne Berücksichtigung dieser Macht geradezu unverständlich ist,[1]) so gibt es keine Kirchengeschichte nach ihrer inneren mystischen Seite hin ohne Kampf zwischen diesen beiden Reichen und ihren Herrschern. Bezeichnet ja doch Christus selbst als Zweck der Geistessendung, die Welt davon zu überführen, daß sie in Sünden ist, und daß es ein gerechtes Gottesgericht gibt,

[1]) Vgl. Bartmann, „Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift." Münster 1912, S. 21.

das über den Fürsten dieser Welt bereits ergangen ist. (Jo. 16, 8—11.) Jede Darstellung der Mystik muß daher auch einen tieferen Einblick in den Ursprung des Bösen verschaffen, um den unausbleiblichen Kampf des Gottesfreundes mit dem Feinde Gottes zu erklären. Der tiefe und scharfsinnige Dogmatiker Scheeben hat sich in seinem klassischen Werke über „die Mysterien des Christentums" auch als echter Mystiker nicht zuletzt dadurch erwiesen, daß er ein eigenes Hauptstück „dem Mysterium der Sünde im allgemeinen und der Erbsünde im besonderen" gewidmet hat. Er war sich bewußt, damit nichts Ueberflüssiges zu tun, weshalb er einleitend schrieb: „So nahe es liegt, die eigentümliche Stellung, welche die Sünde überhaupt in der übernatürlichen Ordnung einnimmt, speziell ins Auge zu fassen, so wenig Aufmerksamkeit wird ihr gewöhnlich von den Theologen geschenkt. Man sucht das Mysterium der Sünde oft bloß in der Erbsünde; aber eben diese läßt sich nicht in ihrem mystischen Wesen erfassen und wissenschaftlich beleuchten, wenn man nicht weiter ausgreift und die Erbsünde als ein Moment in dem großen mysterium iniquitatis betrachtet, das vom Himmel herab sich über die Erde ausgebreitet hat." Die Gegenwart mit ihrer Unterschätzung, Leugnung — ja Verherrlichung der Sünde, in der das Geheimnis der Bosheit geradezu Triumphe feiert, nötigt insbesondere den Priester, mit diesem Abschnitt der Mystik vertraut zu sein. Die ganz vorzügliche, streng wissenschaftliche Arbeit von Dr Georg Kurze „Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus" (Freiburg 1915), die durch Monographien von Theologen der Verneinung angeregt worden ist, darf als Bestätigung dafür angeführt werden, daß das Studium des Bosheitsgeheimnisses zeitgemäß ist. Wie durchwegs in dieser Skizze, so ist auch hier die Mystik im weiteren Sinne aufgefaßt, weshalb nur die biblisch-dogmatische Grundlage ihrer dämonischen Seite übersichtlich vorgeführt wird.

Die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden beginnt im Paradiese, erreicht im Erlösungsopfer auf Golgotha ihren Mittelpunkt und gelangt nach dem Weltgerichte im himmlischen Jerusalem zur glorreichen Vollendung. Parallel läuft daneben die Entwicklung der Satanstyrannei oder die Auswirkung des Geheimnisses der Bosheit. Mit dem Fall der menschlichen Stammeltern im Paradiese nimmt sie ihren Anfang; auf Golgotha erleidet sie durch den Sieg des Gottmenschen die erste entscheidende Niederlage; mit dem Welt-

gerichte findet sie ihren Abschluß im ewigen Kerker der Hölle. In diesen drei Ereignissen, gegen die alle sonstigen großen, erhabenen wie schrecklichen Vorgänge der Weltgeschichte zurücktreten, wird die Sünde einerseits offenbar, anderseits tritt sie als abgründiges Geheimnis vor den denkenden Menschengeist.

„Die Verkehrung einer überaus großen, geheimnisvollen Tat Gottes in ihr Gegenteil durch eine Tat des Menschen, das ist das lichtvolle, aber eben dadurch zugleich in seiner ganzen furchtbaren Größe erkannte Mysterium der Erbsünde."[1]) Als bloßes Geschöpf ist der Mensch seiner Natur nach mit dem Schöpfer durch das Band der Religion vereinigt. Schon diese offenkundige Tatsache nötigt den Denkenden wie über ein tiefes Geheimnis zu staunen. Er sieht sich nämlich in die Mitte gestellt zwischen das göttliche, ewige, reine Sein, dem er sein Dasein verdankt, und das Nichts, das ihm in seiner wesentlichen Unvollkommenheit anhaftet. Weder das eine noch das andere vermag er denkend zu durchdringen. Gottes unerschaffenes Sein, das jeden Schatten von Veränderlichkeit ausschließt, übersteigt so unerreichbar weit die Fassungskraft eines geschaffenen Geistes, daß der arme Mensch mit seinem Zufälligkeitsbewußtsein vor Ehrfurcht vergeht und mit Moses anbetend in den Staub sinkt, sobald er das Wort vernimmt: „Ich bin, der da ist." Das bloße Nichts hinwieder in seiner Unvorstellbarkeit erfüllt den grübelnden Verstand mit Entsetzen. Vor dem Geistesauge wird es schwarz, denn Nichtsein ist eben nur Finsternis und Verneinung. Selbst gleichsam zusammengesetzt aus Sein und Nichts, flieht der Mensch unwillkürlich vor dem Nichts, das ihn zu verschlingen droht, und ruft, sich an das Sein anklammernd, mit Augustinus zu Gott hinauf: „Du hast uns, o Herr, für dich geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir!" Eine freiwillige Hinwendung des Menschen umgekehrt von Gott weg und dem Nichts entgegen, erscheint somit, schon rein natürlich betrachtet, als unerklärliche, kaum begreifliche Verblendung. Augustinus legt den Manichäern gegenüber dar, wie das Wesen der Sünde eben in dieser schuldbaren Annäherung der Seele an das Nichts besteht.[2])

Nun lehrt aber die Offenbarung, daß Gott den Menschen ursprünglich über seine geschaffene Natur hinaus in den Zustand

[1]) Scheeben a. a. O. 264. — [2]) Vgl. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus I. 116 f. Freiburg 1909.

übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit versetzt hat. „Divinae consortes naturae“ (II Petr. 1, 4), lautet die klassische Bezeichnung für diese Erhebung des Menschengeschlechtes in seinem Haupte zu einer Teilnahme am göttlichen Sein, die dem Menschen das unfaßbare Anrecht verleiht, sich als Kind Gottes anzusehen. Dieser Vergöttlichung durch die heiligmachende Gnade entsprechend wurde zudem die Menschennatur von ihren Unvollkommenheiten befreit. Durch die Gabe der Unversehrtheit sollte sich der Mensch einer vollkommenen Herrschaft über seine Sinnlichkeit erfreuen, von Leiden und Tod aber verschont bleiben. Das sündhafte Streben nach vergänglichen Gütern gegen den Willen Gottes konnte somit schwerlich Wurzel im Menschenherzen fassen. Der Theologe und Mystiker unter den Aposteln hat aus dieser Erhebung folgerichtig auf eine Unmöglichkeit zu sündigen geschlossen: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil sein Same in ihm bleibt und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.“ (I Jo. 3, 8.) „Wer also in diesen Zustand erhoben, nichtsdestoweniger sündigend dem Nichts zustrebt, der widerspricht nicht nur der Güte und Gerechtigkeit seiner Natur, er widerspricht der Güte und Gerechtigkeit Gottes, die ihm mitgeteilt worden, dem Heiligen Geiste, der als göttlicher Lebenshauch in ihm wohnt, der göttlichen Heiligkeit, die offenbar mit der Sünde sich weniger vertragen kann als die natürliche Güte der Kreatur. Und dieser eigentümliche Widerspruch der Sünde gegen die übernatürliche Gerechtigkeit gibt derselben in der übernatürlichen Ordnung einen ganz besonderen Charakter der Bosheit. So greift die Sünde hier nach allen Seiten das Mysterium Gottes in der Kreatur, die ganze Ordnung der Gnade an, und indem sie dieselbe bekämpft, bringt sie vor bis zu dem Mysterium in Gott selbst, in welchem das Mysterium der Gnade wurzelt.“[1])

In dieses schreckliche Geheimnis der Bosheit bringt die Offenbarung ein gewisses Licht, indem sie die erste Sünde des Menschen im Paradiese als Tatsache auf die Verführung durch übermenschliche Bosheit zurückführt. Der Sündenfall des Menschen ist demnach eine Nachahmung der Engelsünde, die als hochmütige Erhebung gegen den Schöpfer die grauenvolle Verwandlung eines Engelfürsten in den Bösen, die persönliche Bosheit, herbeiführte. Eine wohlbegründete theologische Meinung führt diese Empörung auf die Wei-

[1]) Scheeben a. a. O. 210 f.

gerung Luzifers und seines Anhanges zurück, die ihm geoffenbarte zukünftige Menschwerdung des Logos demütig anzubeten. Jedenfalls paßt diese Erklärung vorzüglich zu der ganzen Heilsökonomie und ihrer Mystik.

Der Engel, der sich, statt im ewigen, göttlichen Sein anbetend zu ruhen, dem Nichts nähert, indem er sich auf sich gegen den Schöpfer stellt und so das ihm verliehene Sein in Bosheit verkehrt, ist an sich ein Geheimnis. Sein Bund mit dem göttlich geadelten Menschen gegen Gott vertieft dasselbe. Die Erbsünde als übertragener, schuldbarer Mangel der Heiligkeit und Gerechtigkeit bleibt dem forschenden Verstande erst recht in geheimnisvolles Dunkel gehüllt, erscheint aber doch als Strafe der gewissermaßen unendlichen Größe der Sünde entsprechend. Jede Todsünde ist an Bosheit mit der ersten Sünde verwandt. Gerade die Mystiker mit ihrer Erleuchtung wissen daher am besten über die Sünde zu sprechen, obgleich sie eine vollkommene Einsicht in die Bosheit der Sünde hienieden für unmöglich erklären.[1]) Der heilige Makarius der Große hat mit erschütterndem Ernste und heiliger Trauer die Katastrophe des Sündenfalles und seine Folgen gezeichnet.[2]) Die heilige Theresia weiß nicht Worte zu finden, um den Zustand der Seele in der Todsünde zu schildern, obschon sie ohne theologische Studien an die Genauigkeit der theologischen Sprache heranreicht. „Keine Finsternis ist so dunkel", schreibt sie,[3]) „nichts so düster und schwarz, daß eine solche Seele es nicht noch weit mehr wäre. Um dies einzusehen, genüge es zu wissen, daß dieselbe Sonne, die der Seele zuvor einen solchen Glanz und eine so große Schönheit verlieh, wenngleich noch im Mittelpunkt der Seele befindlich, doch nur so darin ist, als wäre sie nicht darin." In ihrem „Leben" (40. Kap.) hinwieder vergleicht sie die Seele in der Todsünde mit einem Spiegel, „der mit dichtem Nebel überzogen und ganz schwarz ist"; in den Apostaten vom Glauben sieht sie den Spiegel „wie zerbrochen" in viel ärgerem Zustande. „Dieses zu schauen", fügt sie bei, „ist etwas ganz anderes als es zu beschreiben, denn es läßt sich

[1]) Vgl. Dionys. Cartus., Summa de vitiis et virtut. I. art. 14. „Quod nemo valeat in hac vita praesenti enormitatem peccati perfecte concipere et plene intelligere". (Opera omn. tom. 39. p. 37. Tournai 1910.) — Denifle, Das geistliche Leben[6] 3. Kap. „Warum die Todsünde so sehr zu scheuen sei." S. 14. — [2]) Vgl. Stoffels, Die mystische Theol. Makarius' des Aegypters. Bonn 1908, S. 88—112. — [3]) Die Seelenburg. 1. Wohng. 2 Hptst. Neue deutsche Ausgabe. Regensburg 1911, Bd. IV, 1. S. 15.

sehr schwer erklären. Mir aber hat diese Anschauung großen Nutzen gebracht, doch auch großes Leid gebracht."

Das Geheimnis der Bosheit zeigt sich nun nach der Belastung des Menschengeschlechtes mit der Erbsünde besonders in dem Hasse des „Lügners und Menschenmörders von Anbeginn" gegen Gott, womit er das beneidete und gehaßte Geschöpf Gottes, das Menschengeschlecht, gefangen hält und seiner Sklaverei zu unterwerfen trachtet. Allerdings hat der Mensch mit seiner übernatürlichen Freiheit nicht auch zugleich seine natürliche Selbstbestimmung eingebüßt, wie die fundamentale Irrlehre Luthers lautet. Indem aber Adam als Stammvater des Menschengeschlechtes dem Lügengeiste mehr Glauben schenkte als dem Gotte der Wahrheit und im sündhaften Verlangen, Gott gleich zu sein, mit dem Verführer willenseins wurde, begab er sich unter die Botmäßigkeit des Feindes Gottes. Seitdem gehört die Menschheit zum Reiche Satans auf Erden, aus dem sie sich durch eigene Kraft nicht wieder zur Freiheit der Kinder Gottes erheben kann. Der Weltapostel bringt insbesondere das Heidentum und den Götzendienst mit dieser Satansherrschaft in Verbindung. Bezeichnet er auch die Götzen selbst als Nichts (I Kor. 10, 19), so ist ihm doch der Götzendienst eine Huldigung an die Dämonen, die er auch als Urheber des heidnischen Opferwesens ansieht.[1]) Die grauenvollen Verirrungen der Menschheit auf diesem Gebiete sind recht eigentlich eine Offenbarung des mysterium iniquitatis. F. L. von Stolberg hat dem zweiten Teil seiner „Geschichte der Religion Jesu Christi" (Wien 1818, S. 300—346) eine Beilage unter der Aufschrift: „Dreifacher Charakter des Götzendienstes: Trug, Unzucht und Mord" beigegeben, die heute noch der Hauptsache nach Beachtung verdient. Auch heute muß der denkende Erforscher der Menschheitsgeschichte sagen: „ Daß die von Gott sich entfernenden Menschen ihren Lüsten nachwandelten, war Gang der Natur; daß sie den falschen Göttern menschliche Lüste zuschrieben, war schrecklicher Verfall, aber doch ein ihrem verderbten Zustande natürlicher Verfall; daß sie aber das Wesen des Gottesdienstes in Unzucht und in Mord setzten, das läßt sich, dünket mich, nur durch den Trug des unreinen Geistes erklären, welcher ‚ein Menschenmörder von Anfang' ist, nicht bestand in der Wahrheit, ‚ein Lügner ist und Vater der Lüge'." — Die durch die Sünde entfesselte übermächtige Sinnlichkeit des

[1]) Vgl. Kurze a. a. O. 64 f.

Menschen wurde für den Versucher ein willkommenes Mittel, sein Opfer der schmählichsten Leidenschaft zu überliefern. Selbst dem ewigen Tode verfallen, war es ihm gleichsam natürlich, die Mordlust im Menschenherzen zu wecken. Als gerader Gegensatz der ewigen Wahrheit mußte er der Welt als seinem Reiche den Charakter der Lüge so aufprägen, daß die Menschheit bis zur Verzweiflung an der Wahrheit kam. Demgemäß hat der Dichter von „Dreizehnlinden" die Weltgeschichte also gekennzeichnet:

„Was sie Weltgeschichte nennen,"
Ist ein wüstverworrner Knäuel:
Lust und Lust, Gewalt und Schwäche,
Feigheit, Dummheit, Wahn und Greuel."

Den Zweifler an der Richtigkeit dieser Charakteristik zunächst der vorchristlichen Menschheitsgeschichte könnte F. W. Weber an den ernsten Kenner des römischen Weltreiches Tacitus verweisen, der mit bitterem Weltschmerze vom „Possenspiel der Menschheit in allen Dingen" redet.[1]) Allein für das verzweifelnde Grauen vor der Menschheit kann heute nur der Antichrist zu haben sein, der nach den Worten des heiligen Johannes an der Leugnung der Menschwerdung Jesu Christi zu erkennen ist. (I Jo. 4, 2. 3.)

Die Jahrtausende der Herrschaft des Bösen bargen nämlich auch den Keim des Reiches Gottes. Die Menschheit sollte nicht umsonst auf den Erlöser warten. Das Geheimnis der Bosheit sollte vom Geheimnis der Liebe überwunden werden. Die Schuld des ersten Adam wollte der zweite sühnen. Die schweren Stunden, die der gekreuzigte Gottmensch in der geheimnisvollen Finsternis auf dem Golgothahügel durchkämpfte, bezeichnen den Beginn einer neuen Zeit. Die Erde hatte seit der gelungenen Verführung im Paradiese zum ersten und einzigen Male einen ihrer Bewohner kennen gelernt, der in seinem Berufe, für die Wahrheit Zeugnis zu geben, das Wort sprechen konnte: „Wer kann mich einer Sünde beschuldigen?" Zum Kampfe mit dem Bösen bereit, durfte dieser sündelose Menschensohn erklären: „Es kommt der Fürst dieser Welt, aber an mir hat er keinen Teil." (Jo. 14, 30.) Der Satan konnte wohl einen seiner Schüler in Besitz nehmen und zum gefügigen Werkzeuge seines Hasses gegen den Heiligen machen. Jesus selbst

[1]) Mihi quanto plura recentium seu veterum revolvo, tanto magis ludibria rerum mortalium cunctis in negotiis obversantur. Annal. III. 18.

erklärte mit göttlicher Majestät, nachdem er in der Todesangst am Oelberg zum letztenmal geistig mit dem Höllenfürsten gerungen, daß die Sünde und Ungerechtigkeit des Gottesmordes nicht bloß auf menschliche Bosheit zurückzuführen sei. Niederschmetternd sprach er zu seinen Todfeinden, deren Gewalt er sich überließ: „Als ich Tag für Tag bei euch im Tempel war, habt ihr nicht Hand an mich gelegt; aber dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis." (Lk. 22, 53.) Bald kam aber seine Siegesstunde, in der die Menschheit sein Wort vernahm: „Es ist vollbracht." „Nun ist die Herrschaft des Satans zu Ende; denn kraft des Blutes Jesu kann jeder Mensch sich dieser Herrschaft entziehen. Der Vater der Lüge bleibt nur der Fürst derer, welche freiwillig sich ihm zu eigen geben, seine Sklaverei der Freiheit vorziehen und lieber seinem Reiche als dem neuen ein für allemal auf Erden errichteten Reiche Christi angehören wollen. Diese Herrschaft verbleibt ihm, denn ihre Abbestellung würde Gott in Konflikt mit dem freien Willen des Menschen bringen In diesem Sinne bleibt er allerdings auch der Fürst dieser Welt, und die in dieser Herrschaftsstellung ihm noch übrige Macht verwendet er eben zu ohnmächtigen Angriffen gegen das Reich Jesu Christi und dessen einzelne Glieder, zu Anfechtungen und Anfeindungen gegen die Jünger und Gläubigen. Aber diese sind stärker als er durch die Gnade und den Schutz Gottes, und weder Verfolgung noch Versuchung vermag ihnen wahrhaft zu schaden; Gott errettet sie aus dem Argen und bewahrt sie in seiner Gemeinschaft." (Jo. 17, 11, 15.)[1])

Immerhin ist das Geheimnis der Bosheit und „der Arge", in dessen Gewalt die ganze Welt auch fürderhin noch liegt (I Jo. 5, 19) nicht ohne großen Erfolg wirksam. Christus selbst hat seinem Reiche harte Kämpfe mit den Pforten der Hölle vorausgesagt. Wenn er den Seinigen in der Welt und seitens der Welt Bedrängnis nach seinem Beispiel in Aussicht stellt, so denkt er nicht bloß an Bedränger in Menschengestalt. Der Weltapostel spricht es vielmehr als unzweifelhafte Wahrheit aus, daß „wir (Christen) nicht gegen Blut und Fleisch zu kämpfen haben, sondern gegen die Mächte, die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in der Luft". (Eph. 6, 12.)[2]) „Ziehet die volle Rüstung an", mahnt er ebenda, „damit ihr den Ränken des Teufels gegenüber standhalten

[1]) Keppler, Unseres Herren Trost[2]. Freiburg 1914, S. 250. — [2]) Vgl. die gute Erklärung dieser Stelle bei Kurze a. a. O. 89.

könnt." Und wenn der Liebesjünger seinen ersten Brief mit der Warnung schließt: „Kindlein, hütet euch vor den Götzen!", so meint er wohl weniger den damals schon absterbenden Götzendienst, als vielmehr den Geist der Idololatrie, der sich als Augenlust, Fleischeslust und lügenhafte Hoffart in der Welt breit macht.

Die blutigen und unblutigen Kämpfe von außen wie von innen, die endlos in der Kirchengeschichte verzeichnet sind, werden daher ohne das Geheimnis der Bosheit kaum zu verstehen sein. Selbstverständlich wird sich auch der katholische Historiker bescheiden, die Ursachen dieser Anfeindungen in der menschlichen Bosheit und Schwäche zu suchen. Wie er aber gleichsam hinter den Kulissen des Welttheaters einen Gott in der Geschichte anerkennt, zu dem die Nationen heute wie beim Auftreten des großen Cyrus sprachen: „Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott, Gott Israels, Heiland!" (Is. 45, 15), so wird er auch den Teufel in der Geschichte mit seinem verborgenen Einflusse nicht leugnen.[1]) Das paulinische Wort hat heute nichts von seiner Wahrheit eingebüßt: „Mysterium iam operatur iniquitatis" (II Thess. 2, 7.) Ja, die neueste Zeit bis in die Gegenwart nötigt fast wie in der vorchristlichen Zeit eine besonders auffallende Wirksamkeit der geheimnisvollen Bosheit anzuerkennen. Wenn öffentlich und ungescheut von der Revolution die Losung ausgegeben werden kann: „Gott ist die Lüge; die Ehe ist die Sünde; Eigentum ist Diebstahl", so genügt zur Erklärung doch die Verblendung des Menschengeistes und die Verdorbenheit des Menschenherzens nicht mehr. Das ist vielmehr die haßerfüllte Sprache des Fürsten der Finsternis, die in Liedern vom Hasse ausklingt. Mit dem alten Europa wetteifert in dieser Sprache Amerika, wo 1855 einer der ausgesprochenen „Ungläubigen" in der deutschen „Missouri-Zeitung" seine „Weltanschauung" also zum Ausdruck brachte:

„Das erste und hauptsächlichste, wodurch wir uns von den religiösen Menschen unterscheiden, ist, daß wir in dem Glauben an einen

[1]) In diesem Sinne sagt R. v. Kralik gelegentlich der Erwähnung von Görres' „Christl. Mystik": „Vor allem muß der Historiker zugeben, daß Weltgeschichte ohne Mystik gar nicht zu verstehen ist. Die Welt, die Natur, der Mensch, die Geschichte, das Leben, der Geist, die Kultur, das alles sind Mysterien, Wunder, Erscheinungen und Zeichen eines uns verborgenen Wesens der Dinge. Dies zu leugnen, wäre nur die äußerste Plattheit und Gedankenlosigkeit imstande." Allgem. Geschichte der Neuesten Zeit. 2. Bd. S. 32. Graz und Wien 1916. Vgl. M. Hagen S. J.. Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen gekennzeichnet. Freiburg 1899.

Gott und dem, was damit zusammenhängt, den Krebsschader erkennen, der schon Jahrtausende lang an der Menschheit genagt und sie von ihrer Bestimmung abgehalten. Die ganze Menschheit rennt auf Irrwegen, so lange die scheußlichen Popanze: Gott, Jenseits, ewige Vergeltung ihre Spukexistenz fristen. Darum ist es die Aufgabe jedes wahren Revolutionärs, seine beste Kraft auf die Zerstörung dieses heillosen Nichtstrio zu richten. Jede Revolution wird nur halb gemacht werden, wenn nicht dem Urmonarchen über den Sternen der Lebensnerv abgeschnitten wird, wenn nicht die Minister dieses Monarchen ausgerottet werden, wie man verderbliches Geschmeiß ausrottet."[1])

Bis zum Weltkrieg haben in der alten und in der neuen Welt solche „Ideen" unter dem Namen der „Freiheit" eifrige Pflege gefunden. Leo XIII. dagegen nötigte die Gläubigen, im Anschluß an die Messe zu beten, daß St. Michael den Satan und die anderen bösen Geister, die zum Verderben in der Welt umherziehen, in den Abgrund der Hölle stürze. Sein Nachfolger aber trat vor die Welt mit der Losung: „alles in Christus zu erneuern", ohne durchgreifenden Erfolg. Viel erfolgreicher bemühte sich die Großmacht der Lüge in der Presse, die Völker mit Haß und „heiligem Egoismus" zu vergiften, die Unzucht nahm im weitesten Umfange der Ehe ihre Würde und vereitelte völkermordend ihre Aufgabe. So wurden die Völker vorbereitet, um durch den entsetzlichen Doppelmord von Sarajewo in ein Blutbad ohne Beispiel getrieben zu werden. Der Historiker verzeichnet diese Tatsachen; der Mystiker erinnert sich zu ihrer Erklärung des Apostelwortes: „Das Geheimnis der Bosheit ist schon wirksam." In christlichem Optimismus setzt er hinzu: „Doch der Sieg muß Gottes bleiben." Weit entfernt aber, Wunder zu erhoffen, die ihm den mühevollen Streit gegen die Mächte der Finsternis ersparen, rüstet er sich zum Dulden, Kämpfen und Siegen nach dem Ende des blutigen Krieges gegen die Feinde Christi und der Kirche, die ihre antichristlichen Bestrebungen unter dem Namen „Freie Schule", „Ehereform", „Antiklerikalismus", „Volkssouveränität" u. s. w. mit erhöhtem Eifer betreiben werden. Unter dem prunkenden Schein der „Wissenschaft" und „Religionspsychologie" werden Professoren und nichtkatholische Theologen, ohne Unterschied der Nation, wieder ihre gehässigen Angriffe auf die katholische Kirche im Vertrauen auf die Unwissenheit ihrer Leser wagen, wie Professor Perdrizet in Nancy im vierten Bande S. 161 f. der „Zeitschrift für Religions-

[1]) Bei Kralik a. a. O. 864.

psychologie" 1910/11 den Artikel: „Satan und Jungfrau" veröffentlichte. Darin heißt es: „Ist die katholische Religion wirklich ein so hochstehendes Christentum, wie sie glauben lassen will, nachdem sich doch bis zur Hypertrophie in ihr zwei parasitäre Dogmen entwickelt haben, die manichäische Religion vom Teufel und die Religion der Jungfrau Maria? Satanismus steht auf der einen Seite, Hyperdulie der Jungfrau auf der andern. Das sind ja wohl die beiden Pole des katholischen Glaubens .... Der Satan auf der einen Seite, Maria auf der andern halten, der eine mit seinen schwarzen Krallen, die andere mit ihren weißen Händen, das disparate, antike und schwankende Gebäude des katholischen Glaubens."[1]) Wenn die beiden deutschen protestantischen Theologen Otto Everling 1888 und Martin Dibelius 1909 in ihren Schriften über „die Geisterwelt im Glauben des Paulus" dem Weltapostel widerspruchvolle Vorstellungen, „deren Kombination wissenschaftlich unmöglich sei", zuschreiben, warum soll nicht ein leichtsinniger Franzose sie noch übertreffen, indem er die auf dem Fundament der Apostel erbaute katholische Kirche (Ephes. 2, 19) aus demselben Grunde verspottet?

„Das Geheimnis der Bosheit wirkt schon", aber wie der Apostel in dem vielbesprochenen Abschnitt (II Thess. 3—12) mehr andeutet als erklärt, es gibt eine Macht, die seiner Enthüllung hemmend im Wege steht. „Der Hemmende muß erst vom Schauplatze abtreten und dann wird der Gesetzlose enthüllt werden, den der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes beseitigen und durch sein Erscheinen bei seiner Wiederkunft unwirksam machen wird, dessen Ankunft sich vollzieht gemäß der Wirksamkeit Satans, unter allen möglichen Machterweisen und Zeichen und Wundern der Lüge und mit jeglichem gottlosen Trug an denen, die dem Verderben verfallen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufnehmen zu ihrem Heile. Darum wird ihnen Gott die wirksame Kraft der Verführung schicken, daß sie der Lüge glauben. Und so verfallen alle dem Gerichte, die der Wahrheit nicht geglaubt, sondern an der Unwahrheit ihr Gefallen gefunden haben."

Mit diesen Worten verkündet der Weltapostel die letzte Offenbarung und das Endschicksal des geheimnisvollen Menschen der Sünde, des Sohnes des Verderbens. Als die verkörperte Gottlosigkeit wird dieser Antichrist das treue Abbild des Teufels sein. In dem

[1]) Vgl. Zeitschr. für kath. Theologie. Innsbruck 1917, S. 239.

Wirrwarr der Meinungen über die gute Macht des κατέχων wird es auch heute noch das beste sein, mit dem heiligen Augustin zu bekennen, daß wir sie nicht kennen. Mit der Glaubensfestigkeit dieses heiligen Lehrers haben wir aber jener furchtbaren Endzeit entgegenzuharren, in der die Bosheit und der Gesetzlose kein Geheimnis mehr sein wird. Der Apostel hat ihn mit dem Verführer der Stammeltern (Gen. 9, 15) auf eine Stufe gestellt oder mit diesem identifiziert, indem er am Schluß des Römerbriefes (16, 20) den Christen in Rom wünschend verheißt: „Der Gott des Friedens wird den Satan in Bälde unter euren Füßen zermalmen." Der Satan ist es nämlich, der in letzter Linie die Spaltungen und Irrlehren hervorruft, vor denen Paulus seine römischen Leser (V. 17) warnt.[1])

Der Gott des Friedens wird in jener letzten Zeit des antichristlichen Unfriedens der Trost der treuen Christen sein. Auf denselben Gott des Friedens setzen wir in den Kriegswirren der Gegenwart unser Vertrauen, wie wir jede Störung des Friedens und jede Zwietracht unter Christen als verwandt mit dem Geheimnis der Bosheit so entschieden wie möglich fernzuhalten uns bemühen.[2])

Forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrechte.

Von Dr Anton Perathoner, Auditor der römischen Rota.

Zur Literatur vergleiche außer den klassischen Kanonisten Reiffenstuel, Schmalzgrueber, Sanchez u. s. w. besonders: Aichner: Comp. jur. eccl.[12] S. 763 ff.; D'Annibale, Summula[5], I. n. 324 ff.; Ferraris: Prompta Bibl. u. d. W. Censura, Forum u. s. w.; Heiner: Die kirchlichen Zensuren, Paderborn 1884; Hollweck: Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899; Kirchliches Handlexikon u. d. W. Forum (I. Sp. 2227 f.), Strafgewalt (II. Sp. 2227 f.), Zensur (II. Sp., 2801); Kober: Der Kirchenbann, Tübingen 1857; Noldin: De poenis ecclesiasticis[4], Innsbruck 1904; Sägmüller: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechtes[3] I. Bd. S. 225 ff. u. II. Bd. S. 346 ff.; Wernz: Jus decretalium VI. Prato 1913.

I. Die Kirche Christi besitzt als vollkommene, selbständige Gesellschaft nicht bloß die Lehr- und Weihegewalt, sondern auch die Gesetzgebungs- und Strafgewalt. Letztere bezeichnet das Recht der Kirche, zum Schutze und zur Aufrechthaltung ihrer Rechtsordnung Strafen festzusetzen, zu verhängen und zu vollziehen. Ohne Strafgewalt kann keine geordnete Gesellschaft bestehen und somit auch die Kirche nicht, die als unabhängige Gesellschaft mit allen zur Er-

[1]) Kurze a. a. O. 31. — [2]) Vgl. die Lehre der vorauguſtiniſchen Väter über dieſen Punkt bei Anton Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. Freiburg 1903, S. 36 f.

reichung ihres Zweckes notwendigen Mitteln ausgerüstet sein muß. Die Strafgewalt der Kirche ergibt sich schon aus deren Gesetzgebungsrecht; denn dieses wäre nutzlos, wenn die Kirche nicht auch die Gewalt hätte, die Uebertreter des Gesetzes durch Strafen zur Besinnung zu bringen und auf den Weg der Besserung zurückzuführen.[1] „Da das Reich Gottes", sagt Schulte,[2] „auch ein sichtbares sein soll, da auch äußerlich nicht geduldet werden darf, was den Geboten der Religion widerspricht, so muß ihr (der Kirche) die Macht beistehen, die Verletzungen der göttlichen Ordnung zu bestrafen. Es wäre aber diese Macht höchst unvollkommen, ihre Existenz selbst eine sehr prekäre, ja deren äußeres Sichtbarsein oft unmöglich, wenn ihren Gesetzen eine äußere Anerkennung nicht zukäme . . . Es ist somit die Berechtigung und Notwendigkeit des kirchlichen Strafrechts eine innere, aus dem Berufe der Kirche sich ergebende; die äußere Handhabung desselben ist unzertrennlich von der Sichtbarkeit der Kirche, mit dieser, mit der Stellung der Kirche selbst als eine begründete rechtlich anerkannt."

Die Strafgewalt hat Christus seiner Kirche gegeben, die Apostel haben sie kraft göttlicher Anordnung ausgeübt und auf ihre Nachfolger übertragen.[3] Daher ist die Behauptung, daß der Kirche kein Strafzwang zustehe, von den Päpsten wiederholt verworfen worden.[4] Namentlich wurde die Ansicht häretisch erklärt, daß die Kirche nur rein geistliche Korrektionsmittel, die es auf die innere Ueberzeugung und Bekehrung des Sünders abgesehen hätten, nicht aber auch äußere, weltliche Zwangsmittel anwenden dürfe.[5] Daß also die Kirche die Strafgewalt besitzt, ist Glaubenslehre.

---

[1]) Vanum esset jura condere, nisi qui ea tueatur, existat. Xvag. comm. cap. un. II. 1. — [2]) Kath. Kirchenrecht, II. S. 374 f.

[3]) Matth. 18, 15 ff.; 1 Cor. 4, 19. 21; 5, 2—5, 9. 11; 1. Tim. 1, 20; 5, 20; Tit. 2, 15; 5, 1 ff. Zu Matth. 18, 15 ff. bemerkt Devoti (Instit. can. 1, III. tit. 1, § 7) recht schön: „Habes hic omnia, quae sunt exterioris judicii propria: accusatorem, reum, judicem, causae cognitionem, coërcitionem."

[4]) So verwarf Papst Johannes XXII. mit Konstitution vom 23. Oktober 1327 den von Marsilius Patavinus aufgestellten Satz: „Quod tota ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva, nisi concedat hoc imperator." Vgl. Denzinger-Bannwart [2] Enchiridion n. 499. Pius IX. verwarf den Satz (Syllabus Nr. 24): „Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam", Gegensatz (in negativer Form): Es ist unwahr, daß die Kirche nicht die Macht habe, Zwangsmittel anzuwenden, und überhaupt keine Gewalt, weder eine direkte noch eine indirekte in zeitlichen Dingen habe. Vgl. Heiner, D. Syllabus 132 ff.

[5]) Constitutio „Auctorem fidei" vom 28. August 1794 n. 4.: Propositio affirmans, abusum fore auctoritatis ecclesiae, transferendo illam ultra limites doctrinae ac morum et eam extendendo ad res exteriores et per vim exigendo id quod pendet a persuasione et corde; tum etiam, multo minus ad eam pertinere exigere per vim exteriorem subjectionem suis decretis: quatenus indeterminatis illis verbis „extendendo ad res exteriores" notet velut abusum auctoritatis Ecclesiae usum eius potestatis acceptae a Deo, qua usi sunt et ipsimet Apostoli in disciplina exteriore constituenda et sancienda — hae-

Gegenwärtig wendet die Kirche Laien gegenüber Strafen weltlichen Charakters, wie Vermögens- und Freiheitsstrafen, nicht mehr an. Sie ist vielmehr heute auf solche Straf- und Zuchtmittel angewiesen, die dem rein religiösen Gebiete angehören, mit anderen Worten, sie verhängt gegenüber den Laien nur kirchliche Strafen, und zwar nur für delicta mere ecclesiastica, d. h. für solche Handlungen, die das religiös-kirchliche Gebiet verletzen. Die Bestrafung der weltlichen und sogenannten gemischten Verbrechen hat die Staatsgewalt übernommen.

Ihrem Wesen nach ist die Strafe ein durch ein Vergehen verwirktes Uebel zur Sühne für die verletzte Rechtsordnung.[1]) Gemäß dem Wesen, beziehungsweise hinsichtlich des Zweckes, den die Kirchenstrafe verfolgt, unterscheidet man zwei Arten von kirchlichen Strafen, nämlich Vindikativ- und Medizinalstrafen. Erstere wollen durch Zufügung eines Uebels vorwiegend die verletzte Rechtsordnung sühnen, schließen aber den Zweck der Besserung des Delinquenten und die Abschreckung für andere nicht aus. Bei letzteren waltet der Zweck der Besserung vor, während der Zweck der Sühne mehr zurücktritt. Die Medizinalstrafen werden auch Zensuren[2]) genannt, deren es drei gibt, nämlich Exkommunikation, Suspension und Interdikt. Alle übrigen Strafen sind vindikative. Doch sind auch die drei genannten Zensuren wesentlich Vindikativstrafen, wenn sie auf bestimmte Zeit oder lebenslänglich verhängt werden.[3])

---

retica. n. 5. Qua parte insinuat, Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis decretis exigendae aliter quam per media, quae pendent a persuasione; quatenus intendat, Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem, non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam jubendi per leges, ac devios contumacesque exteriore judicio ac salubribus poenis coërcendi atque cogendi (ex Bened. XIV. in Brevi: „Ad assiduas“ anni 1755 Primati, Archiepiscopis et Episcopis Regni Polon.): — inducens in systema alias damnatum ut haereticum. Vgl. Denzinger, a. a. O. Nr. 1504 und 1505.

[1]) „Poena est noxae vindicta.“ L. 131. D. de V. S. L. 16. Vgl. Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts,[3] II. S. 347.

[2]) Zensur hieß bei den Römern die alle fünf Jahre vorgenommene Vermögenseinschätzung der Bürger. Diese Einschätzung besorgten die Zensoren, welche später auch das Recht bekamen, über die verfassungs- und standesgemäße Lebensführung der Bürger zu wachen und Verschwender, Schuldenmacher und so weiter zu bestrafen. Daher bekam das Wort „Zensur“ in den römischen Gesetzen die allgemeine Bedeutung einer Strafe. Diese allgemeine Bedeutung übernahm auch die Kirche, die anfänglich mit dem Namen Zensur alle kirchlichen Strafen bezeichnete. Seit Gregor IX. (1227—1241) jedoch verstand man unter Zensur im engeren Sinn bloß die Strafen der Exkommunikation und Suspension sowie des Interdiktes. Vgl. c. 20 X. de verb. signif. V, 40, wo Innozenz III. (1198—1216) erklärt, daß er unter der seinen Briefen beigefügten Klausel „censura“ nur die drei genannten Strafen versteht.

[3]) Von den eigentlichen Kirchenstrafen sind wohl zu unterscheiden die vom Sünder pro foro interno freiwillig übernommenen Bußen. Den Charakter einer Strafe, wenn auch nicht den strikten, haben die sogenannten Zwangsbußen (poenitentiae), d. i. öffentliche von der Kirche auferlegte Bußwerke, wie zum Beispiel für Kleriker mehrtägige geistliche Exerzitien, für Laien Empfang

Jede Strafe heißt eine poena oder censura juris (auch canonis oder poena ordinaria), wenn sie bereits im Gesetz genau bestimmt ist. Ist sie aber erst vom Richter im einzelnen Falle zu bestimmen, dann ist sie poena judicis oder hominis (auch arbitraria oder extraordinaria).

Hinsichtlich der Art und Weise, in welcher die Kirchenstrafen eintreten, unterscheidet man poenae latae sententiae und poenae ferendae sententiae. Erstere treten ohne Urteilsspruch des Richters von selbst („ipso jure", „ipso facto", „eo ipso") ein, sobald das Verbrechen, auf welches die Strafe gesetzt ist, begangen ist; letztere werden nach begangenem Verbrechen vom kirchlichen Richter in jedem einzelnen Falle eigens verhängt. Bezüglich der an sich von selbst eintretenden Vindikativstrafen ist jedoch zu bemerken, daß sie, die Irregularität ausgenommen, sowohl für den Gewissens- als Rechtsbereich in der Regel nur dann ihre Wirkung haben, wenn das Verbrechen gerichtlich bestätigt ist. Auch darin besteht zwischen den Vindikativ- und Medizinalstrafen (Zensuren) ein Unterschied, daß erstere nur auf dem Wege der Dispensation (oder Begnadigung oder Indulgenz), letztere aber nur auf dem Wege der Lossprechung (Absolution)[1]) von Seite des hiefür zuständigen kirchlichen Obern behoben werden können. Von selbst ohne Absolution hört die Zensur auf im Falle, wo sie für eine bestimmte Zeit verhängt oder an eine Bedingung geknüpft war. In diesem Falle hört sie mit Ablauf der Frist, beziehungsweise mit Erfüllung der Bedingung auf.[2]) Soviel im allgemeinen über das kirchliche Strafrecht.

II. Die Kirche nimmt auf Grund ihrer göttlichen Stiftung und als vollkommene Gesellschaft ein vom Staate unabhängiges Rechtsgebiet oder forum[3]) in Anspruch. Das kirchliche forum ist zweifach: das forum internum und das forum externum. Letzteres

---

der Sakramente, Wallfahrten u. s. w. Sie werden aufgelegt, damit für das gegebene Aergernis Sühne geleistet werde. Vgl. Archiv f. kath. Kirchenr. 1883. S. 177 ff.

[1]) Der Unterschied zwischen Absolution und Dispensation besteht hauptsächlich darin, daß erstere ein Akt der richterlichen (justitia), letztere der gesetzgebenden Gewalt ist. „Absolutio significat actum justitiae, in quo causa aliqua seu judicium terminatur in favorem rei; dispensatio autem est actus gratiae seu misericordiae, qua aliquid relaxatur a communi lege in favorem alicuius." Thesauro-Giraldi l. c. 20.

[2]) Unter den Zensuren latae sententiae gibt es nur eine, welche eine solche Resolutivbedingung hat, nämlich die Androhung der Exkommunikation wegen Verweigerung der Denunziation der Häupter des Freimaurerbundes. Apost. Sedis N. 17: „Donec denuntiaverint." Vgl. Hollweck, Die kirchl. Strafgesetze § 30[5].

[3]) Forum (auch forus) bedeutet an sich einen Platz; meist aber versteht man darunter den Ort, wo Rechtsstreitigkeiten und Rechtsgeschäfte durch die Auktorität des Richters oder der Vorgesetzten abgewickelt und erledigt werden. Im übertragenen Sinne bedeutet dann forum auch das einem Amtsinhaber zugewiesene Rechtsgebiet. Staat und Kirche haben ihr eigenes Rechtsgebiet; deshalb unterscheidet man ein weltliches und kirchliches forum, d. i. eine weltliche und kirchliche Regierungsgewalt.

bezieht sich auf den äußeren Rechtsbereich, auf die äußere Ordnung und somit auf das öffentliche Wohl der Gläubigen und der ganzen Kirche, ersteres dagegen auf den Gewissensbereich und somit auf das Privatwohl der Gläubigen; mit anderen Worten: das forum internum bezieht sich auf das innere Verhältnis des Menschen zu Gott, das forum externum aber auf die Ordnung der äußeren kirchlichen Verhältnisse.

Das forum internum, auch forum conscientiae genannt, ist wiederum ein doppeltes, nämlich das forum sacramentale oder poenitentiale, wenn das Bußsakrament dazwischen tritt und das extrapoenitentiale (extrasacramentale), wo die Kirche ohne sakramentale Akte wirkt (z. B. durch Absolvierung von Zensuren oder Reservatfällen außer der Beicht). Daraus folgt, daß das forum conscientiae und forum poenitentiae nicht identisch sind. Denn das forum conscientiae hat etwas gemeinsames mit dem forum sacramentale und extrasacramentale, während das forum poenitentiae (poenitentiale) nur das forum sacramentale bedeutet.[1] „Im allgemeinen soll das innere Rechtsgebiet mit dem äußeren Rechtsgebiet harmonieren; doch muß es nicht so sein. Es kann z. B. eine Ehe pro foro externo tantum oder pro foro interno tantum gültig oder nichtig sein; normal ist, daß sie das eine oder das andere pro foro utroque sei."[2])

Daß im kirchlichen Strafrechte zwischen forum internum und forum externum scharf unterschieden werden muß, ergibt sich schon aus dem Wesen der Strafe, die, wie bereits gesagt, ein durch ein Vergehen verwirktes Uebel zur Sühne für die verletzte Rechtsordnung ist. Eine Rechtsverletzung schließt aber eine doppelte Schuld in sich, eine sittliche Schuld vor dem göttlichen Richter und eine rechtliche Schuld vor dem menschlichen Gerichte. Daher gehört auch jede Rechtsverletzung vor ein doppeltes Forum. Soweit sie sittliche Schuld oder Sünde ist, bestraft sie Gott, der ewige Richter, und das Urteil darüber geschieht in foro interno (Joh. 20, 23). Die rechtliche Schuld dagegen als eine Verletzung der äußeren Ordnung der Gesellschaft bestraft die irdische Gewalt, deren Aufgabe die Aufrechthaltung der sozialen Rechtsordnung ist; somit gehört die rechtliche Schuld vor das Forum des irdischen Richters oder vor das forum externum, weil hier das Gericht von außen an den Menschen herantritt. Nur bei den geheim gebliebenen Verbrechen bleibt auch die Sühne des verletzten Rechtes dem forum internum vorbehalten.[3])

Unser Thema berühren besonders die Zensuren latae sententiae und die Irregularität ex delicto, die ja auch mit der Tat eo ipso eintritt. Bei Inkurrierung der genannten Zensuren sowohl als auch der genannten Irregularität ist der Unterschied zwischen

[1]) Vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. u. d. W. Forum. — [2]) Scherer, Kirchenlexikon u. d. W. Forum. — [3]) Vgl. Kirchenl. u. d. W. „Strafgewalt".

forum internum und forum externum festzuhalten; von beiden wird auch in utroque foro absolviert, beziehungsweise dispensiert. Darum sei zunächst kurz die Rede über das Wesen der Zensur und über die Voraussetzungen, die zur Inkurrierung derselben erfüllt sein müssen.[1])

III. Die Zensur ist eine geistliche Kirchenstrafe, durch welche dem Christen für gewisse Verbrechen der Gebrauch bestimmter geistiger Güter zu seiner Besserung entzogen wird.[2]) Diese geistlichen Güter oder Rechte werden in der Regel nur für solange entzogen, als der Schuldige den verbrecherischen Willen festhält, während bei Vindikativstrafen der Schuldige der kirchlichen und weltlichen Güter beraubt wird ohne Rücksicht darauf, ob er seine Gesinnung bereits geändert hat oder nicht. Die Zensur ist eine schwere Strafe und kann darum nur bei schweren Verbrechen in Anwendung kommen. Unter schweren Verbrechen (crimen, delictum) versteht man zum Unterschiede von der Sünde eine äußere Handlung oder Unterlassung, welche in schuldbarer Weise ein göttliches oder kirchliches Gesetz verletzt. „Crimen est actio vel injusta omissio auctori suo imputabilis, quae ordinem socialem (ecclesiae) perturbat".[3]) Diese kirchliche Rechtsordnung beruht aber teils auf göttlichem, teils auf kirchlichem Gesetze.

/ Damit aber ein Vergehen oder Verbrechen eine Zensur verdient, müssen gewisse Voraussetzungen erfüllt sein. Zunächst muß das betreffende Vergehen formaliter und materialiter ein peccatum grave externum sein, das ist das Gesetz muß mit Wissen und Willen in einer wichtigen Materie verletzt worden sein, und zwar in der Weise, daß die Handlung irgendwie auch in die äußere Erscheinung hervorgetreten ist. Reine Gedankensünden, die nicht äußerlich als Handlung sich kundgeben, kommen strafrechtlich, das ist als crimina nicht in Betracht, obwohl auch diese im Bußgerichte (in foro interno) geoffenbart werden müssen. Der Grund, warum die Kirche Gedankensünden nicht bestraft, liegt darin, daß sie kein Interesse hat, mit Strafe einzugreifen, solange nicht die Rechtsordnung offen oder im geheimen verletzt ist. Da ferner die Strafgewalt nur zum Schutze der Rechtsordnung geübt werden darf, so werden nicht einmal alle äußeren schweren Sünden mit Strafen geahndet, sondern nur diejenigen, die nach dem klugen Ermessen des kirchlichen Richters zum Schutze der Rechtsordnung eine öffentliche Bestrafung erheischen.

---

[1]) Die Zensuren ferendae sententiae sowie die Vindikativstrafen treten erst nach gerichtlichem Urteil ein, dem sich der Schuldige zu fügen hat.

[2]) „Censura est poena ecclesiastica spiritualis et medicinalis, qua christiano delinquenti et contumaci usus quorundam bonorum spiritualium aufertur." (Suarez, De censuris, disp. 1, sect. 1, n. 5.)

[3]) Tarquini, Instit. juris eccl. publici n. 25. — Andere, wie Noldin, De poenis n. 4. D'Annibale, Summula. I, 296, Heiner, Kath. Kirchenrecht 288, Aichner § 216, Ojetti, Synopsis u. d. W. „Delictum" definieren: „Crimen (delictum) est externa legis poenalis violatio dolo malo facta."

Das äußere schwere Verbrechen muß ferner ein in seiner Art vollendetes sein (in suo genere completum), das ist es muß als Tatsache so vorliegen, wie das Gesetz, das die Zensur verhängt, es nimmt. Darum unterliegt nicht schon der bloße Versuch der Strafe, außer es sei im Gesetze so bestimmt. Wenn also z. B. das Gesetz den Mord unter Zensur stellt, so genügt zur Inkurrierung derselben nicht der Mordversuch allein oder die schwere Verwundung, selbst wenn auch der Mord beabsichtigt gewesen wäre, sondern es muß das Verbrechen des Mordes als solches in sich vollendet vorliegen. Die eigentliche Vollendung erhält aber das Verbrechen erst aus dem Effekt oder aus der Wirkung. Darum muß zur Inkurrierung der Zensur auch die Wirkung des Verbrechens vorliegen. So würde derjenige, der bei der Wahl eines Prälaten seine Stimme einem Unwürdigen gibt, von der Zensur frei bleiben (obwohl er schwer sündigt), wenn jener Unwürdige wegen Mangel der nötigen Stimmenanzahl als Gewählter nicht durchdringt; jene Stimmenabgabe war eben wirkungslos. Die Wirkung ist jedoch zur Inkurrierung der Zensur nicht notwendig, wenn das Verbrechen auch ohne diese Wirkung als ein in sich vollendetes betrachtet wird. So ist z. B. derjenige, der ein Gesetz gegen die Freiheit der Kirche erläßt, exkommuniziert, auch wenn die Untertanen es nicht befolgen. Manchmal wird nicht nur das Verbrechen als solches, sondern schon der Versuch mit der Zensur belegt, wie dies beispielsweise beim Duell der Fall ist.

Das Verbrechen muß weiterhin mit Hartnäckigkeit begangen sein (conjunctum cum contumacia), d. h. mit bewußter und gewollter Widersetzlichkeit gegen das Gesetz und die Vorschrift der Kirche, wenn auch die Verachtung der gesetzgebenden Auktorität nicht direkt intendiert sein muß. Diese Hartnäckigkeit setzt aber eine Kenntnis des Gesetzes und der auf das Verbrechen gesetzten Zensur voraus. Denn diese Hartnäckigkeit zu brechen, ist eben Zweck und Ziel der Zensur. Wenn Unkenntnis, sei es des Gesetzes oder der Strafe oder der Tat, vorhanden ist, kann von einer Zensur nicht die Rede sein.

Bezüglich der Unkenntnis (ignorantia), die von der Zensur entschuldigt, ist festzuhalten, daß dieselbe eine doppelte sein kann, nämlich die ignorantia juris und die ignorantia facti. Erstere ist dann vorhanden, wenn jemand das Gesetz, das über eine bestimmte Handlung eine Zensur verhängt, nicht kennt oder nicht weiß, daß seine Handlung unter der Strafe einer Zensur verboten ist. So ist von der Zensur frei, wer in ein Frauenkloster tritt, aber nicht weiß, daß dies überhaupt verboten ist. Denn diese Art von Unwissenheit schließt ja jede Hartnäckigkeit gegen die Kirche aus. Letztere (ignorantia facti) ist dann vorhanden, wenn jemand die Handlung oder Tatsache, auf welche die Kirche die Zensur gesetzt hat, nicht kennt. Beim Mangel dieser Kenntnis kann niemals von einer Hartnäckigkeit gegen die Kirche die Rede sein. So verfällt jener nicht der Exkom-

munikation, der einen Kleriker schlägt, den er aber irrtümlicherweise für einen Laien hält. Selbstverständlich darf die Unwissenheit oder der Irrtum nicht selbst schwer sündhaft oder beabsichtigt sein. Darum entschuldigt die krasse Unkenntnis (ignorantia crassa vel supina), d. i. jene Unwissenheit, die aus reiner Nachlässigkeit oder Trägheit verursacht wird, sowie die schwer schuldbare und beabsichtigte Unwissenheit (ignorantia affectata), d. h. jene Unwissenheit, zu deren Ablegung man absichtlich alles vermieden hat, was zur Aufklärung und Kenntnis hätte führen können, im allgemeinen nicht von der Inkurrierung der Zensur. — Doch gibt es Zensuren, zu deren Inkurrierung ein höherer Grad von Kenntnis erfordert wird. Es sind dies diejenigen, bei welchen der Gesetzgeber selbst zu erkennen gibt, daß er behufs Inkurrierung der Zensur einen höheren Grad der Kenntnis verlange. Diesen seinen Willen pflegt er mit den Ausdrücken kundzugeben: qui temere, scienter, consulto, sponte, ausu temerario fecerit . . . oder qui temerarius violator exstiterit . . . oder qui praesumpserit . . . qui contempserit. In diesen Fällen entschuldigt nicht bloß die einfachhin schwer schuldbare Unwissenheit, sondern auch die krasse, weil nach den eben genannten Ausdrücken zur Inkurrierung der Zensur ein vollkommenes voluntarium und eine tatsächliche Kenntnis der Strafe vorliegen muß. Nicht aber entschuldigt nach allgemeiner Ansicht die affektierte Ignoranz, weil diese Unwissenheit eine trügerische Absicht in sich schließt und daher einer faktischen Kenntnis des Gesetzes gleichkommt. Dies ergibt sich hauptsächlich aus cap. 2 in VI°, I. 9 (Konzil von Lyon 1273), wo es heißt: „Eos qui clericos parochiae alienae, absque superioris ordinandorum licentia, scientes seu affectata ignorantia vel quocumque alio figmento quaesito praesumpserint ordinare, per annum a collatione ordinum decernimus esse suspensos." Hieraus zieht die Glosse den Schluß: „Aequipollent ergo scientia et affectata ignorantia . . ." Es gibt aber noch andere Gründe, warum die affektierte Unwissenheit von der Inkurrierung der Zensur nicht entschuldigt. Genannte Ignoranz schließt nämlich einen formellen dolus in sich, der niemand zugute kommen darf (dolus nemini patrocinari debet); dann ist aber auch zu präsumieren, daß der Gesetzgeber gerade jene Menschen vom Gesetze nicht ausnehmen wolle, die dasselbe absichtlich, um es ungestraft übertreten zu können, nicht kennen lernen wollen.[1])

[1]) Nach einigen Kanonisten entschuldigt aber auch die affektierte Unwissenheit von der Inkurrierung einer Zensur, wenn es im Gesetze heißt: „qui scienter . . . consulto . . . temere hoc fecerit", weil durch diese Worte ein mit vollkommenem Wissen und vollkommener Ueberlegung gegen Gesetz und Strafe verstoßendes Handeln erfordert wird, dieses aber bei der absichtlichen Unkenntnis weder formell noch materiell vorhanden ist. Wenn auch diese Ansicht nicht improbabel ist, so muß in der Praxis doch an der allgemeinen, nämlich daß die affektierte Unkenntnis das Eintreten der Zensur nicht hindert, festgehalten werden. Darum ist der Pönitent, der in beabsichtigter

Wie die Ignoranz, so entschuldigt von der Zensur noch der Zweifel, der wieder ein „dubium facti“ oder ein „dubium juris“ sein kann. Das „dubium facti“ ist dann vorhanden, wenn es nicht feststeht, ob das mit einer Zensur belegte Verbrechen wirklich begangen worden ist, oder ob überhaupt ein Gesetz existiert, welches das Verbrechen unter Zensur stellt. Bei einem solchen selbstverständlich positiven Zweifel ist eine Zensur nicht anzunehmen, da es sich um eine odiose Materie handelt und darum der Grundsatz gilt: „odiosa sunt restringenda“. Wenn jedoch die Zensur tatsächlich inkurriert worden ist, es aber zweifelhaft ist, ob die Absolution von derselben stattgefunden hat oder gegen dieselbe appelliert worden ist, dann muß der betreffende Delinquent sich jedenfalls als Zensurierter betrachten nach dem Grundsatze: Factum (hier das Faktum der Absolution, beziehungsweise Appellation) non praesumitur, sed demonstrari debet. — Das „dubium juris“ ist vorhanden, wenn das Verbrechen zwar begangen wurde, gewichtige Gründe aber es zweifelhaft machen, ob das Gesetz auf dasselbe Anwendung finde. In diesem Falle ist das Gesetz in dem für den Pönitenten günstigen Sinne zu interpretieren nach dem Grundsatze: „in poenis benignior est interpretatio facienda“ (Reg. jur. 79 in VI°). Besteht der Zweifel, ob eine Zensur gerecht oder gültig verhängt worden ist, so steht die Präsumption für den Obern, d. i. für die Gültigkeit der Handlung desselben. — Auch die physische und moralische Unmöglichkeit, etwas zu tun oder zu unterlassen, das unter Zensur vorgeschrieben, beziehungsweise verboten ist, entschuldigt von der Zensur, denn „ad impossibile nemo tenetur“ und „quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum“ (Reg. jur. 4). Wem es z. B. unmöglich ist, gekauftes oder annektiertes Kirchengut zu restituieren, der inkurriert auch nicht die Exkommunikation, die über die „retinentes bona ecclesiastica“ verhängt ist. Daß schwere Furcht,[1]) die ja eine Art moralischer Unmöglichkeit ist, und mangelnde Vernunft das Eintreten der Zensur hindert, versteht sich von selbst. Darum fallen Kinder,[2]) Irrsinnige, Idioten u. s. w. nicht unter das Gesetz der

Unwissenheit ein mit der Zensur belegtes Gesetz übertreten hat, wenigstens ad cautelam zu absolvieren, falls jene Zensur nicht reserviert ist oder der Beichtvater die Fakultät, von den reservierten Zensuren zu absolvieren, besitzt.

[1]) Wie metus gravis von der Zensur entschuldigt, so entschuldigt er auch von der Beobachtung derselben; denn kirchliche Gesetze verpflichten nicht cum gravi incommodo. Wenn demnach die Beobachtung einer Zensur, z. B. der geheimen Exkommunikation, mit schwerer Furcht vor einem großen Schaden verbunden ist, so kann der wegen eines geheimen Vergehens, also nur in foro interno Exkommunizierte äußerlich sich so benehmen, als wenn er von der Zensur frei wäre. Nicht aber entschuldigt schwere Furcht von der Zensur, wenn es sich um die Beobachtung eines zwar menschlichen, aber zur Erhaltung des öffentlichen Wohles notwendigen Gesetzes handelt, oder wenn die Verletzung des kirchlichen Gesetzes eine direkte Verachtung des Glaubens oder der geistlichen Gewalt in sich schlösse. (Vgl. Noldin a. a. O. n. 23.)

[2]) Die Behauptung, daß die Strafmündigkeit erst mit der Pubertät beginne, ist nicht haltbar. Die Kirche nimmt durchweg an, daß mit dem siebenten

Zensuren. Ebenso sind vom Gesetze der Exkommunikation die sogenannten juristischen Personen ausgenommen. Immerhin aber können Kommunitäten und Kollegien der Suspension und dem Interdikte verfallen.[1]) Die Bischöfe und die noch höheren Prälaten werden von einer Zensur nur dann betroffen, wenn das Gesetz sie eigens einschließt. Doch unterliegen die Bischöfe der Exkommunikation, wenn sie nicht eigens von derselben ausgenommen sind.[2])

Nun frägt es sich, ob Zensuren so eintreten können, daß sie nur in foro externo, nicht aber im Gewissensforum oder umgekehrt, nur in foro interno, nicht aber im äußeren Forum beobachtet zu werden brauchen. Die Frage kann auch so lauten: Kann eine Zensur in foro interno inkurriert werden, ohne daß sie in foro externo zu beobachten sei, oder umgekehrt, kann eine Zensur in foro externo inkurriert werden, ohne daß sie in foro interno inkurriert sei? Auch eine andere Frage drängt sich auf: Gilt die Lossprechung von einer Zensur pro foro interno auch pro foro externo, oder umgekehrt, wird mit der Lossprechung pro foro externo auch pro foro interno absolviert? Die Antwort auf diese Fragen wird sich aus dem folgenden ergeben.

IV. Der Unterschied zwischen forum internum und forum externum ist bei Feststellung der Bedingungen für den Eintritt einer Zensur latae sententiae besonders festzuhalten. Nun ergeben sich aus dem bereits Gesagten folgende Grundsätze: Damit eine Zensur latae sententiae mit Vollbringung der Tat von selbst (eo ipso) eintrete, ist pro utroque foro gefordert: materia gravis (bedeutende Verletzung des Gesetzes), actus liber, actus externus und actus completus et cum contumacia conjunctus. Außerdem wird pro foro interno (Gewissensbereich) zum Eintritt der Zensur gefordert, daß der Schuldige das kirchliche Strafgesetz kannte und auch wußte, daß seine Handlung dagegen verstoße, und daß die Handlung dem Täter wirklich als schwere Sünde zugerechnet werden muß.[3])

Lebensjahre der usus rationis und damit an sich auch die Möglichkeit beginne, schwer zu sündigen. Somit können auch schon impuberes den Zensuren verfallen, wenn die zur Inkurrierung einer Zensur notwendigen Voraussetzungen erfüllt sind.

[1]) Pius IX., Apostolicae Sedis vom 12. Okt. 1869. V. 1; VI. 1. — [2]) Vgl. zu diesen Ausführungen besonders Heiner, Die kirchlichen Zensuren, S. 1—18.

[3]) Wenn gesagt wird, daß pro foro externo zur Inkurrierung einer Zensur materia gravis und actus liber gefordert sei, pro foro interno aber noch überdies, daß der Akt dem Täter als schwere Sünde angerechnet werden muß, so ist das nicht identisch. Denn das erstere besagt nur, daß pro foro externo der Akt objektiv sich als schwere, mit genügender Ueberlegung begangene Gesetzesverletzung darstellen müsse. Ob subjektiv wirklich eine schwere Sünde begangen wurde, ist pro foro externo ohne Belang. Es ließe sich häufig gar nicht feststellen und darum kann der Eintritt der Zensur nicht davon abhängig gemacht werden. Im forum internum ist aber eine solche Feststellung leicht. Da die Kirche an sich nur den schwer Fehlenden treffen will, muß dies auch pro foro interno festgestellt werden: das forum externum aber urteilt nicht darüber, ob subjektiv schwere Sünde vorhanden war. Hollweck a. a. O. § 28[4].

Für das forum externum wird zum Eintritt einer Zensur latae sententiae außer der gravitas materiae und dem actus liber, externus, completus et cum contumacia conjunctus noch gefordert, daß das Delikt jure et facto notorisch sei, und zwar nicht bloß bezüglich der Tat an sich, sondern auch bezüglich der Bedingungen, die zum Eintritt der Zensur notwendig sind. Da jedoch jene Bedingungen, die rein innerlich sind, wie die Kenntnis des Gesetzes und bewußte Verletzung desselben selten notorisch sind, so werden dieselben in foro externo vermutet, solange nicht das Gegenteil nachgewiesen ist. Es kann darum geschehen, daß eine Zensur nur in foro externo (im Rechtsbereich), nicht aber in foro interno (im Gewissensbereich) inkurriert wird. So verfallen Katholiken, die sich von einem minister acatholicus als dem Religionsdiener[1]) trauen lassen, im Rechtsbereiche ipso facto der dem Papste speciali modo reservierten Zensur, auch wenn sie die kirchliche Strafe nicht kannten, und müssen für genanntes Forum absolviert werden; in foro interno aber sind sie wegen der Ignoranz von der Zensur frei.[2]) Das gleiche gilt, wenn jemand nach akatholischer oder katholischer Trauung seine Kinder akatholisch erziehen läßt. Ebenso wird derjenige, der einen Kleriker geschlagen, in foro externo als Exkommunizierter vermutet und behandelt, falls seine Tat notorisch ist. Ob er die Strafe kannte oder

[1]) Wenn der akatholische Religionsdiener lediglich als staatlicher Trauungsbeamter funktionieren würde, wäre es erlaubt, sich pro forma vor demselben zu stellen.

[2]) Gegen diese Ansicht, die durch eine allerdings viel besprochene Entscheidung der Kongregation S. R. et U. Inquisitionis vom 11. Mai 1892 betreffend die Trauung von Katholiken vor einem akatholischen Religionsdiener begründet wird, nimmt Ojetti (Synopsis u. d. W. Censura) entschieden Stellung. Es wurde nämlich angefragt: „Sint ne etiam ii catholici, qui censurae inscii coram ministro acatholico conjunctionem matrimonialem inierunt ideoque propter ipsam censurae ignorantiam pro foro interno in eam non inciderunt, pro foro externo a censuris absolvendi, quia externe haeresi faverunt, cum Bonifacius VIII. judicaverit: Ligari nolumus ignorantes, dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina?“ (c. 2 in VI°, 1, 2.) Die Antwort lautete: „Qui coram ministro haeretico matrimonium ineunt, censuram contrahere: Ordinarios autem vi facultatum quinquennalium nedum posse eos absolvere, sed etiam alios delegare ad eos absolvendos.“ Diese Entscheidung nun wird von Noldin (De poenis eccl. n. 22 in der Note) und nach ihm von andern als Beweis angeführt, daß eine Zensur latae sententiae wegen Ignoranz nur in foro externo inkurriert werden kann, ohne daß sie in foro interno vorhanden sei. Dies bestreitet Ojetti, der übrigens die gestellte Anfrage verstümmelt bringt, und macht sogar Noldin den Vorwurf, als hätte er die Worte „censurae inscii“ eingeschoben. Nun ist aber in der Anfrage, welche die Entscheidung hervorrief, ausdrücklich die Rede von jenen, welche „censurae inscii“ sich vor einem akatholischen Religionsdiener trauen lassen. Der Anfrage entsprechend lautet die Antwort, daß solche die Zensur inkurrieren: da sie aber wegen der Ignoranz die Zensur in foro interno nicht inkurrieren, so folgt daraus, daß sie dieselbe nur in foro externo inkurrieren und darum auch für dieses Forum zu absolvieren sind. Denn in diesem Forum wird die Kenntnis der Strafe vermutet, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist.

nicht, wird nicht untersucht. Wenn aber der percussor nachweisen kann, daß er von der Zensur nichts wußte, kann und muß er als nicht Exkommunizierter betrachtet werden. Falls er Satisfaktion verweigert, kann er per sententiam ferendam exkommuniziert werden.

Im Gewissensbereich wird Kenntnis des Gesetzes nie vermutet, das Vorhandensein derselben muß vielmehr durch Fragen konstatiert werden, ehe der Eintritt der von selbst fälligen Strafe angenommen werden kann.[1]) Daß die Bedingungen für den Eintritt einer Zensur in foro interno nicht die gleichen sind wie in foro externo, deutet der heilige Alfons kurz an, indem er sagt: „Pro foro interno requiritur contumacia vera, pro foro autem externo sufficit praesumpta."[2])

Zensuren, die ungerecht und ungültig verhängt werden, entbehren im Gewissens- und Rechtsbereich jeder Wirkung. Gültig und gerecht ist die Zensur, wenn bei Verhängung derselben alle gesetzlichen Vorschriften beobachtet worden sind. Ist aber eine wesentliche Vorschrift des Gesetzes unbeobachtet geblieben, so ist die Zensur ungerecht und darum null und wirkungslos. Null ist die Zensur latae sententiae, wenn das Gesetz, das diese Strafe droht, selbst ungültig ist; denn einem ungültigen Gesetze ist niemand verpflichtet zu gehorchen, und darum kann derjenige, der einem ungültigen Gesetze den Gehorsam verweigert, nicht als ungehorsam und widerspenstig gegen eine kirchliche Vorschrift angesehen werden, mithin kann ihn auch die Zensur nicht treffen, da diese immer Ungehorsam und Hartnäckigkeit als wesentliche Bedingungen voraussetzt. Nichtig aber ist das Gesetz, wenn es nicht vom legitimen kirchlichen Obern erlassen oder nicht vorschriftsmäßig promulgiert worden ist oder etwas vorschreibt, was gegen die Moral verstoßt.

Nicht bloß die Zensur latae sententiae, sondern auch jene ferendae sententiae kann ungültig sein. Diese Nullität liegt vor, wenn der die Zensur verhängende Urteilsspruch von einem nicht kompetenten oder nicht jurisdiktionierten Richter[3]) ergangen ist

[1]) Vgl. Hollweck a. a. O. § 27—29; Noldin, De poenis ecclesiasticis n. 22. Wenn gesagt wird, daß ignorantia juris et facti den Eintritt der Zensur latae sententiae pro foro interno hindert, so ist zu bemerken, daß diese Ignoranz keine crassa, affectata oder supina sein darf. Aber auch bei ignorantia crassa oder affectata würde die Zensur, wie oben bereits angedeutet wurde, nach probabler Ansicht nicht eintreten, wenn das Gesetz den Beisatz hätte: qui hoc fecerit scienter, consulto, temere.

[2]) S. Alph. VII. n. 48. Wo jedoch vorsätzliches Handeln durch den Beisatz scienter, temerarie, audacter u. s. w. gefordert ist, wird auch im Rechtsbereich Kenntnis des Gesetzes nicht vermutet, sondern muß notorisch sein oder bewiesen werden. Hollweck a. a. O. § 17.

[3]) Die Vollmacht Zensuren und Kirchenstrafen überhaupt zu verhängen, haben die Inhaber der jurisdictio ecclesiastica pro foro externo. Es sind dies: 1. Der Papst für die ganze Kirche; 2. das legitime allgemeine Konzil für die ganze Kirche und die Provinzialsynode für ihre Provinz; 3. die Diözesanbischöfe für ihre Untergebenen; 4. der Metropolit für seine Suffraganbistümer, aber nur gelegentlich der Visitation derselben; 5. die Kardinäle für den Klerus ihrer Titelkirchen; 6. die päpstlichen Legaten für ihren Lega-

oder wenn beim gerichtlichen Verfahren eine wesentliche Vorschrift nicht beobachtet wurde, z. B. wenn die drei- oder zwei-, eventuell einmalige, im letzteren Falle aber peremptorische monitio canonica unterlassen, der Schuldige nicht vorschriftsmäßig zitiert wurde u. s. w. Wer unter solchen Umständen zensuriert wurde, ist von der Zensur ganz frei, mag er auch ein noch so großes Verbrechen begangen haben. Dies gilt in foro interno unbedingt, in foro externo aber müßte die Zensur solange beobachtet werden, bis die Ungültigkeit der Sentenz öffentlich bekannt ist, beziehungsweise seitens einer höheren Instanz anerkannt und ausgesprochen wurde. — Zensursentenzen, bei deren Fällung nur in einem unwesentlichen Punkte vom Richter ein Fehler begangen wird, sind vollkommen gültig und haben ihre Wirkung in foro interno und externo. Glaubt der Gestrafte dennoch ein Unrecht erlitten zu haben, so steht ihm das Mittel der Appellation zu Gebote.

Eine aus gerechter, aber geheimer und im Rechtsbereiche nicht beweisbarer Ursache inkurrierte Zensur verpflichtet im Gewissen, wenn sie latae sententiae ist; würde aber eine Zensur durch ein richterliches Urteil verhängt werden, ohne daß die Ursache im Rechtsbereich sich beweisen läßt, so wäre sie für den Rechtsbereich null und nichtig. Es kann auch vorkommen, daß jemand vor Gericht, also in foro externo, durch hinreichende aber falsche und unwahre Beweise eines Verbrechens überführt und unter Beobachtung aller gesetzlichen Formen mit einer Zensur belegt wird, innerlich aber und in Wirklichkeit unschuldig ist; ein solcher ist vor Gott und dem eigenen Gewissen von der Zensur frei; dasselbe gilt von demjenigen, den der Richter aus Leidenschaftlichkeit (etwa aus Zorn oder Haß) ohne hinreichenden Grund verurteilt hat. In foro externo aber ist der auf diese Weise unschuldig Zensurierte nicht vermöge der Sentenz, obwohl sie formell[1]) gültig ist, sondern durch das Naturgesetz behufs Vermeidung von Aergernissen zur Beobachtung der Zensur verpflichtet, und zwar nur vor der Oeffentlichkeit, nicht aber privatim, ja nicht einmal vor der Oeffentlichkeit, wenn die durch die Zensur auferlegten Vorschriften vor Personen, denen die Ungerechtigkeit

tionsbezirk; 7. die niederen Prälaten, welche Episkopal- oder Quasiepiskopaljurisdiktion besitzen, für ihre Untergebenen; 8. die Ordensoberen (Aebte, Generale, Provinziale, Prioren, Guardiane); 9. der Kapitelvikar während der Sedisvakanz. Diese Vollmacht kann von allen genannten Trägern auch anderen Klerikern durch besonderen Auftrag mitgeteilt werden. Laien und Frauen (auch Aebtissinnen) sind von der Befugnis, Zensuren oder Kirchenstrafen zu verhängen, ausgeschlossen. Selbst der Pfarrer kann keine Kirchenstrafen in foro externo verhängen, da er in diesem Forum keine Jurisdiktion hat. Wohl aber ist es sein Recht und seine Pflicht, wenn er auf Grund eines öffentlichen Vergehens den Eintritt einer Zensur annehmen muß, danach zu handeln, z. B. durch Verweigerung der Sakramente oder des kirchlichen Begräbnisses. Vgl. Rit. Rom. tit. VI. de exequiis cap. 2.

[1]) Formell gültig, weil sie immerhin vom kompetenten Richter und unter Beobachtung der Formalitäten ausgesprochen wurde.

Erkenntnisfähigkeit im allgemeinen hat ihre Grenze, weit mehr beengt und begrenzt ist die subjektive Erkenntnisfähigkeit des einzelnen Menschen. – In allen diesen Fällen, wo der Zweifler willig und gelehrig ist und wo der Zweifel nur den Verstand berührt, ist Heilung leicht.

Schwer ist die Heilung des Zweifels, ja sie kann ganz außerordentlich schwer werden, wenn der gute und normale Wille des Zweiflers fraglich ist, der Wille, der — bewußt oder unbewußt oder halbbewußt — den Verstand lenkt, ihm sanften Zwang antut, während der Wille selbst gelenkt wird und sich lenken läßt von den egoistischen Gefühlen des Behagens oder des Mißbehagens. Die Heilung der Zweifelsucht ist Sache des guten und normalen Willens des Zweiflers. Das gilt sowohl vom freiwilligen wie vom unfreiwilligen Zweifel, vom Zweifel des Normalen, wie des pathologisch zu Beurteilenden.

Auch der unfreiwillige Zweifel kann indirekt der Macht des freien Willens unterstehen und der pathologische Charakter des Zweifels schließt weder die direkte noch die indirekte freie Willensbestimmung aus. Wie jemand direkt oder indirekt Schuld sein kann am Entstehen und Fortbestehen einer körperlichen Krankheit, so auch am Entstehen und Fortbestehen sogenannter pathologischer Erscheinungen. Selbst Schwachheit, Krankheit oder abnorme Bildung des Willens können durch den Willen selbst verschuldet sein und durch Schuld des Willens fortbestehen und die Folgen von Willensabnormitäten können ganz oder zum Teil verhütet werden, wenn der Mensch seinen Fehler kennt, dem entsprechend sich selbst beurteilt und vorsichtig und überlegend vorangeht. Wie auf körperlichem Gebiet, so übernehmen oder ersetzen auch auf seelischem andere Fähigkeiten ganz oder teilweise die Funktionen abnormer Fähigkeiten. Allerdings können solche pathologische Erscheinungen einen Grad erreichen, wo der Wille weder direkt noch indirekt mehr Einfluß hat. Es gilt aber auch hier das Wort: aegroto, dum anima est, spes esse dicitur, das heißt so lange der Mensch noch so normal ist, daß er noch unter normalen Menschen leben kann, so lange ist die Hoffnung nicht aufzugeben. Es handelt sich hier übrigens nicht um die Frage, wie weit der Mensch trotz pathologischer Einflüsse doch verantwortlich ist infolge des tatsächlichen Einflusses des freien Willens, sondern darum, wie weit Zweifelsucht, die pathologisch beurteilt werden muß, in der Weise dem Einfluß des Willens unterstellt werden kann, daß sie mehr oder weniger geheilt werden kann. Ein indirekter Einfluß des Willens auch auf pathologisch zu beurteilende Glaubenszweifel muß als sicher gelten.[1])

[1]) Obwohl hier nicht die Rede ist von Glaubenszweifeln, die lediglich ein Ausschlag von Skrupellosität sind, dürfte doch manches von dem hier Gesagten auch dieser Art „Glaubenszweifel" gelten.

sumiert werden.[1]) Hiebei ist zu bemerken, daß eine Zensur latae sententiae in foro interno auch ohne deklaratorische Sentenz inkurriert wird, während in foro externo ohne genannte Sentenz niemand als zensuriert zu betrachten ist.[2])

(Schluß folgt.)

Zur Heilung des Glaubenszweifels.

Von A. Stoeckle S. J. in Feldkirch (Vorarlberg).

(Fortsetzung.)

Die moderne Zweifelsucht hat psychologisch betrachtet viele Aehnlichkeiten mit dem Hexenwahn früherer Jahrhunderte. Damals gab es ganz vernünftige, gebildete Männer, die den Hexenwahn teilten, obwohl sie sich bei ruhiger Ueberlegung hätten sagen müssen, so kann es nicht sein, das Ganze ist zu einem Wahn geworden. Ebenso gab es auch rechtschaffene Leute, die unter dem Drucke der Zeitideen und Zeitgeschehnisse sich selbst für Hexen hielten.

Jede Zeit hat ihre Vorzüge und ihre Schattenseiten, ihre Fortschritte und Abnormitäten. Ja gerade glanzvolle Begabung und Entwicklung auf der einen Seite zeigen Fehler und Abnormitäten auf der anderen Seite. Wie der höchste Berg den tiefsten Schatten wirft, und wie er einerseits die herrlichste Aussicht bietet, anderseits aber auch alle Aussicht verdeckt, so ist es aller Erdengröße eigen, daß sie ganz im Verhältnisse ihrer Größe Abnormitäten zur Kehrseite hat.

Eine der hervorstechendsten Abnormitäten unserer Zeit ist die religiöse Zweifelsucht.

Die moderne religiöse Zweifelsucht ist eine epidemieartige Krankheit, zu der gerade das heutige Geschlecht infolge seiner Nervosität besonders veranlagt und geneigt ist.

Wir haben im vorigen Kapitel einige methodische Gedanken zur Lösung des religiösen Zweifels dargelegt, ohne auf Zweifel im einzelnen einzugehen. Aber mit der Lösung des religiösen Zweifels ist noch nicht die Heilung desselben gegeben. Auch mit der Lösung eines mathematischen Problems wird noch nicht das Verständnis dafür mitgegeben. Ueberdies ist der religiöse Zweifel kein mathematisches Problem, keine intellektuelle Aufgabe, sondern eine Krankheit oder eine Abnormität. Die Lösung des Zweifels ist Sache des Verstandes; die Heilung desselben ist Sache des guten und normalen Willens.[3])

[1]) Hollweck, a. a. O. § 23[4]. — [2]) Wernz, a. a. O. S. 154.

[3]) Betrachtet man die Heilung des religiösen Zweifels nicht vom rein psychologischen, sondern vom christlich-religiösen Standpunkt aus, so ist zu bemerken, daß sie nur unter drei Bedingungen erfolgen kann: 1. Muß der Mensch einen guten Willen haben; 2. muß Gott diesen guten Menschenwillen unterstützen; 3. muß der Mensch um diese Unterstützung zu

Zunächst ist es für die Heilung der Zweifelsucht außerordentlich wichtig festzustellen, daß sie tatsächlich eine Krankheit, eine Sucht ist, und zwar eine Krankheit, die oft mit den Nerven in Zusammenhang steht und deshalb alle die Schwierigkeiten bietet, die der Heilung von Nervenkrankheiten eigen sind. Sie ist eine hartnäckige und langwierige Krankheit. Der Zweifler ist vom Giftstoff des Zweifels ganz durchseucht; der geringste Anlaß genügt, den Zweifel zu wecken, ja was bei Gesunden die Glaubensüberzeugung stärkt, kann beim Zweifler neuen Anlaß zum Zweifeln bieten. Ungesundes, Abnormes im Denken und im ganzen Seelenleben des Zweiflers darf nicht überraschen, nicht mutlos oder ungeduldig machen. Eine plötzliche Heilung ist nicht der regelmäßige Gang, der Giftstoff des Zweiflers kann nur nach und nach aus der Seele entfernt werden. Lange, nachdem die Krisis überstanden ist, das heißt, nachdem der freie Wille sich vom Zweifel abgewendet hat, wirken die Folgen noch nach. Solche Nachwirkungen können leicht mißverstanden, zu tragisch genommen werden, sie sind nur ein Uebergangsstadium zur vollen seelischen Gesundung.

Daß die Gesundung nur langsam vor sich geht, kann nicht überraschen. Zunächst handelt es sich um den ersten und entscheidendsten Kampf zwischen Natur und Uebernatur. Ist einmal der Glaube mit Hilfe der göttlichen Gnade erkämpft, dann geht alles andere leichter. — Sodann soll der Zweifler aus dem einen geistigen Klima hinübersetzt werden in ein anderes, ihm nicht nur fremdes, sondern geradezu widerstrebendes. Damit hängt zusammen, daß der Zweifel durch den Glauben ersetzt werden soll, nur durch ihn überwunden werden kann. Zweifel und Glaube sind feindliche Elemente, wie Wasser und Feuer. Holz, das im Wasser gelegen hat und von Wasser durchtränkt ist, brennt nicht leicht und nicht gleich.

Besonders wichtig ist es für den Zweifler selbst, zu wissen, daß die Zweifelsucht eine Krankheit oder eine Abnormität ist. Der religiöse Zweifel ist kein Zeichen von Geistesschärfe, sondern ein Zeichen von Unwissenheit und von Mangel an Unterscheidungsgabe. Der hartnäckig festgehaltene Zweifel verrät nicht Willens- und Charakterstärke, sondern offenbart oft Mangel an gutem Willen, an Gelehrigkeit, er ist oft ein Zeichen geistiger Eitelkeit, die mit geistigen Abnormitäten prunken und sich interessant machen will. Wer am Verstand, Wille und Herz normal

Gott beten. Eine Heilung vom religiösen Zweifel ist auch nur möglich vom positiv christlichen Standpunkt aus, weil das Christentum allein geistig und moralisch das bietet, was den Menschengeist zur Ruhe kommen läßt und was dem Menschenwillen überlegene Kraft über alle widerstreitenden Mächte gibt. Eben deshalb kommen heutzutage so viele nicht über den religiösen Zweifel hinaus, weil gerade sie der Abneigung gegen das Christentum ganz oder halb nachgeben, weil sie sich nur halb und nur versuchsweise dem Christentum anschließen.

veranlagt und entwickelt ist, verfällt bei gutem Willen nicht der Zweifelsucht.[1])

Die Heilung der Zweifelsucht ist Sache eines guten und normalen Willens.

Wohl ist es der Verstand, der zweifelt; allein wenn der Wille gut und normal ist, dann findet der Verstand eine befriedigende Lösung, so daß ein solcher Zweifel sich niemals zur Zweifelsucht auswächst.

Zur Heilung des reinen Verstandeszweifels ist zu bemerken, daß vor allem die Quelle dieses Zweifels gesucht und gefunden werden muß.

1. Geht der Zweifel hervor aus Mangel an religiösen und philosophischen Kenntnissen, so hilft nur Belehrung.

2. Der Zweifel kann aber auch hervorgehen aus Mangel an religiösem oder philosophischem Verständnis. Hier sind verschiedene Fälle möglich.

/ Es gibt nicht wenige, auch unter den Gebildeten, zumal Frauen, denen es außerordentlich schwer fällt, rein begrifflich zu denken. Für sie existiert nur das, wovon sie sich ein Phantasiebild machen können; in manchen Fällen wird das mangelnde Phantasiebild durch ein Gefühl ersetzt. Die Schwierigkeit entsteht dann, wenn solche anfangen, über philosophische und religiöse Wahrheiten zu spekulieren, obwohl ihnen die Gabe der Spekulation fehlt.

Andere bekommen Schwierigkeiten, weil sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht beachten, sie meinen alles verstehen zu müssen.

Endlich gibt es auch solche, denen es an der nötigen Fassungskraft fehlt. Manche haben Verstand genug, um die Schwierigkeit zu verstehen, aber nicht Verstand genug, um die Lösung zu erfassen. Manche verstehen nicht einmal ihre Schwierigkeit, sie fühlen sie nur, sie sind auch nicht imstande, die Lösung zu erfassen. — In allen diesen Fällen ist es Sache des Seelenarztes, sich in die subjektive Schwierigkeit des Zweiflers hineinzudenken, den Ideenkreis desselben zu erfassen, sein Gefühlsleben zu verstehen, um aus diesen subjektiven Momenten heraus den Zweifler recht zu verstehen, recht zu beurteilen und recht zu beraten. Es ist nicht allen gegeben, Gottes Gedanken nachzudenken. Den Plan eines monumentalen Werkes durch Mißverständnis entstellen, durch Mangel an Verständnis zerstören, kann ein jeder; aber nicht alle können den Plan nachdenken, nur wenige können seine Idee erfassen. Nicht nur die menschliche

[1]) Da die moderne Zweifelsucht mit der Nervosität zusammenhängt, ist vor allem für Gesundung und Stärkung der Nerven zu sorgen. Nur so viel sei bemerkt: Die Zweifelsucht ist zum Teil bedingt durch nervöse Zustände, das Grübeln und die Unruhe des Zweiflers vergrößern aber ihrerseits wiederum die nervöse Schwäche und Reizbarkeit. Wie wir sehen werden, kann nur ein starker Wille Halt gebieten.

Erkenntnisfähigkeit im allgemeinen hat ihre Grenze, weit mehr beengt und begrenzt ist die subjektive Erkenntnisfähigkeit des einzelnen Menschen. — In allen diesen Fällen, wo der Zweifler willig und gelehrig ist und wo der Zweifel nur den Verstand berührt, ist Heilung leicht.

Schwer ist die Heilung des Zweifels, ja sie kann ganz außerordentlich schwer werden, wenn der gute und normale Wille des Zweiflers fraglich ist, der Wille, der — bewußt oder unbewußt oder halbbewußt — den Verstand lenkt, ihm sanften Zwang antut, während der Wille selbst gelenkt wird und sich lenken läßt von den egoistischen Gefühlen des Behagens oder des Mißbehagens. Die Heilung der Zweifelsucht ist Sache des guten und normalen Willens des Zweiflers. Das gilt sowohl vom freiwilligen wie vom unfreiwilligen Zweifel, vom Zweifel des Normalen, wie des pathologisch zu Beurteilenden.

Auch der unfreiwillige Zweifel kann indirekt der Macht des freien Willens unterstehen und der pathologische Charakter des Zweifels schließt weder die direkte noch die indirekte freie Willensbestimmung aus. Wie jemand direkt oder indirekt Schuld sein kann am Entstehen und Fortbestehen einer körperlichen Krankheit, so auch am Entstehen und Fortbestehen sogenannter pathologischer Erscheinungen. Selbst Schwachheit, Krankheit oder abnorme Bildung des Willens können durch den Willen selbst verschuldet sein und durch Schuld des Willens fortbestehen und die Folgen von Willensabnormitäten können ganz oder zum Teil verhütet werden, wenn der Mensch seinen Fehler kennt, dem entsprechend sich selbst beurteilt und vorsichtig und überlegend vorangeht. Wie auf körperlichem Gebiet, so übernehmen oder ersetzen auch auf seelischem andere Fähigkeiten ganz oder teilweise die Funktionen abnormer Fähigkeiten. Allerdings können solche pathologische Erscheinungen einen Grad erreichen, wo der Wille weder direkt noch indirekt mehr Einfluß hat. Es gilt aber auch hier das Wort: aegroto, dum anima est, spes esse dicitur, das heißt so lange der Mensch noch so normal ist, daß er noch unter normalen Menschen leben kann, so lange ist die Hoffnung nicht aufzugeben. Es handelt sich hier übrigens nicht um die Frage, wie weit der Mensch trotz pathologischer Einflüsse doch verantwortlich ist infolge des tatsächlichen Einflusses des freien Willens, sondern darum, wie weit Zweifelsucht, die pathologisch beurteilt werden muß, in der Weise dem Einfluß des Willens unterstellt werden kann, daß sie mehr oder weniger geheilt werden kann. Ein indirekter Einfluß des Willens auch auf pathologisch zu beurteilende Glaubenszweifel muß als sicher gelten.[1])

[1]) Obwohl hier nicht die Rede ist von Glaubenszweifeln, die lediglich ein Ausschlag von Skrupellosität sind, dürfte doch manches von dem hier Gesagten auch dieser Art „Glaubenszweifel" gelten.

Daß der eigene Wille des Menschen bei allen Vorgängen und Schwierigkeiten des Seelenlebens die eigentliche Entscheidung hat, ist eine ebenso elementare wie häufig übersehene Wahrheit.

Der Wille erobert Reiche; die äußeren Mittel werden erst zu Machtmitteln durch den Willen.

Der Wille macht Heilige; die Entscheidung über den Gebrauch der Gnade liegt beim Willen.

Tausende suchen Rat und Hilfe in ihren inneren Schwierigkeiten beim Seelenführer, immer kommen sie wieder, nie sind sie befriedigt, wenigstens nicht auf die Dauer. Warum? Sie übersehen, daß die Hilfe nicht von außen kommen kann, sondern daß die Entscheidung von der eigenen Entschiedenheit abhängt. Sie gleichen dem Reiter, der über ein Hindernis hinweg soll. Immer wieder frägt er um Rat und erhält er Ermunterung, aber hundert gute Ratschläge bringen ihn nicht über das Hindernis. Den Entschluß fassen und hinübersetzen, das muß er selber tun, niemand kann es für ihn.

Auch Gebet und Sakramentenempfang ersetzen nicht die Arbeit des eigenen Willens. Sie befähigen und erleichtern das Fassen des Willensentschlusses und die Ausführung desselben. Alles von den Gnadenmitteln zu erwarten, wäre eine Art Quietismus, geistliche Energielosigkeit und Trägheit. Die menschliche Seite der Mitwirkung mit der Gnade betont der Heiland nachdrücklich: si vis — wenn du willst; abnega temetipsum — verleugne, überwinde du dich selbst, sage nein zu dir selber; tolle crucem tuam — positiv: nimm dein Kreuz auf, du selbst deines, kein anderer kann's für dich tun. — Gerade die Entschlußfähigkeit und die Zähigkeit des Willens sind der Maßstab, nach dem die Güte des Gebetes und des Sakramentenempfanges beurteilt werden muß.

Auch bei der Heilung der Zweifelsucht liegt die ganze Entscheidung beim Willen des Zweiflers selbst, aber der Wille muß normal und gut sein.

Wann ist der Wille gut und normal?

Wenn er einerseits frei ist von Schwäche wie von Eigensinn; wenn er sich nicht blind oder absichtlich führen läßt von Vorurteilen, und wenn er sich endlich frei macht von den Einflüssen egoistischer Gefühle und Leidenschaften.

Anderseits muß der normale und gute Wille stets seiner eigenen Schwäche eingedenk sein und der Gefahr, übereilt und verkehrt zu handeln; deshalb muß er prüfen, ehe er entscheidet; nach getroffener Entscheidung muß er diese auch unbeugsam durchführen; endlich muß der gute und normale Wille bei allen seinen Wahlen und Entscheidungen nur vom Wahren und sittlich Guten sich leiten lassen.

Wir müssen die Fehler des Willens wie auch die positiven Erfordernisse näher besprechen.

1. Glaubenszweifel und Willensschwäche.

Voraussetzung der **Willensschwäche** ist eine außergewöhnliche Empfänglichkeit des Willens für äußere und innere Einflüsse. Diese Empfänglichkeit ist aber an sich noch nicht Willensschwäche, sie könnte vorhanden sein auch bei starkem Willen. Diese Empfänglichkeit führt erst dann zur Willensschwäche, wenn zu große Nachgiebigkeit des Willens gegen äußere und innere Einflüsse zur übergroßen Empfänglichkeit hinzukommt. Willensschwäche wird zur Willenlosigkeit, wenn der Wille bis zur Mutlosigkeit und Energielosigkeit auf allen Widerstand gegen äußere und innere Einflüsse verzichtet. Eine Schauergeschichte aus Italien über einen katholischen Priester wird die befestigt geglaubte religiöse Ueberzeugung des zweifelsüchtigen Willensschwachen aufs neue ins Wanken bringen. Die Tatsache, daß es Gottesleugner gibt, läßt den Willensschwachen zu keiner ruhigen Ueberzeugung kommen, nimmt den Gottesbeweisen für ihn die überzeugende Kraft. Schwere äußere Lebensschicksale, große innere Schwierigkeiten, Seelen- und Nervenstimmungen lassen den willensschwachen Zweifelsüchtigen nicht zur Ruhe des Glaubens kommen, Zweifel und Glaube steigen und fallen, stoßen einander hin und her wie die Wogen des Meeres. Der Eindruck dieser Einflüsse ist so stark, so überwältigend für den schwachen Willen, daß er es aufgibt, hemmende, entgegengesetzt wirkende Erkenntnisse im Erkenntnisvermögen zu wecken. Daher der Zweifel.

Es handelt sich hier um die Frage, ob und wie Willensschwäche zu heben ist, wie ihre Folgen verhütet werden können, und speziell, was gegen solche Glaubenszweifel zu geschehen hat.

Es ist kein Zweifel, daß ein schwacher Wille gestärkt werden kann. Wie es eine Abhärtung des Leibes gibt, so auch der Seele, besonders des Willens. Nur ist die Abhärtung des Willens weniger bekannt und weniger geübt als die des Leibes. Darum gibt es auch so viele Willensschwache. Es sind alle die Launenhaften, Stimmungsmenschen, Unverträglichen, Mürrischen, es sind viele Hysterische und Hypochonder.

Aber wie **bei allen Fehlern des Willens**, ist auch bei Willensschwäche eine **Heilung nur unter drei Bedingungen möglich.**

1. Muß der Mensch seinen Fehler kennen und davon geheilt werden wollen.

2. Muß der Mensch in der Anwendung der Gegenmittel durchhalten bis zur Gesundung.

3. Muß er diese Gegenmittel oft anwenden.

Die Durchführung jeder der drei Punkte bietet nicht geringe Schwierigkeiten. Der seelische Selbsterhaltungstrieb, oder wie die Modernen sagen, der Selbstbejahungstrieb macht es dem Menschen schwer, dem eigenen Ich das abzusprechen, was zu seiner natürlichen Vollkommenheit gehört, ihm einen Fehler, einen Mangel zuzu-

sprechen. Der Selbsterhaltungstrieb macht schon die Erkenntnis eines solchen Mangels schwer, noch schwerer ist das Zugeständnis. Wenige haben den Mut zur vollen Wahrheit sich selbst gegenüber. Und doch kann nur der Heilung von seinen seelischen Gebrechen finden, welcher an Verstand einsichtig genug ist und an Willen feinfühlig genug, seine eigenen Fehler zu erkennen und einzuräumen. Nur wer diese Erkenntnis und dieses Geständnis zuerst sich abgerungen hat, kann weitere Mittel zur Heilung anwenden.

Recht schwierig sind auch das Durchhalten und die häufige Anwendung der Gegenmittel. — Alles irdisch Geschaffene ist bis in sein innerstes Wesen hinein vergänglich, auch die besten und festesten Entschlüsse. Und nur zu leicht und zu oft werden sich scheinbare oder wirkliche Mißerfolge einstellen, der Fehler wird sich — zu Beginn der Heilung am meisten — stärker zeigen als der Wille; da liegt die Gefahr der Entmutigung nahe, die Gefahr, allen Widerstand, alle Arbeit aufzugeben. Und doch wird gerade durch das Durchhalten und durch die häufige Anwendung der Gegenmittel und nur durch diese der Wille stärker als der Fehler des Willens oder des Charakters. In diesen beiden liegt — natürlich neben der göttlichen Hilfe — das ganze Geheimnis jedes ernsthaften Erfolges, und ohne diese beiden gibt es überhaupt keinen echten Erfolg. Handelt es sich doch darum, eine Naturanlage zu biegen und umzubilden.

Was läßt sich nun gegen die Willensschwäche tun, sofern sie der Nährboden der Zweifelsucht ist?

1. Der Mensch muß das Fundament seiner Zweifelsucht, seine eigene Willensschwäche, erkennen und anerkennen und deshalb seine eigenen Zweifelsüchteleien gleichsam als den ungesunden Ausfluß eines kranken Seelenorganes ansehen. Damit verlieren sie für ihn selbst die Bedeutung und den Einfluß gesunder Gedanken.

2. Der willensschwache Zweifler muß möglichst alles meiden, was den Willen noch mehr schwächt, dem Zweifel neue Nahrung bietet. Willensschwache Zweifler sind in der Regel nervöse Leute, ihrem Charakter nach sind sie ungewöhnlich lebhaft, interessiert für alles, vielbeschäftigt, sie halten sich gerne mitten im Strome des modernen Lebens. Allein gerade in dieser Atmosphäre gedeiht die Nervosität und mit ihr Willensschwäche und Zweifelsucht; gerade hier finden sich zahllose Keime religiöser Zweifel. Das moderne Gesellschaftsleben mit seinen vielen Nachtvergnügen sittlich oft zweifelhafter Art, der Besuch des modernen Theaters mit seinen die Leidenschaften erregenden und einseitig verherrlichenden Produktionen, die Beschäftigung mit der modernen, sittlich freien, religiös ebenfalls freien oder gar feindlichen belletristischen Literatur bieten nervöser, willensschwacher Zweifelsucht die günstigste Nahrung und Luft.

Religiös und sittlich nicht nur gesunde, sondern möglichst einfache Kost, ist eine Grundforderung der religiösen Hygiene. Diese religiöse Gesundheitsregel umschließt ein Doppeltes: meide alles Ungesunde, Erregende, Erhitzende; — genieße gesunde und einfache Kost, und nur solche.

3. Der Willensschwache muß nicht nur ungünstige Eindrücke möglichst von sich fern halten, sondern positiv seine Empfänglichkeit und Nachgiebigkeit unter den dauernden Einfluß günstiger Eindrücke stellen. Vorübergehende und vereinzelte Versuche in der Richtung haben keinen Zweck. Je häufiger und je kräftiger diese Eindrücke erfolgen, je mehr sie den Neigungen des Willensschwachen entsprechen, desto leichter werden sie aufgenommen und desto nachhaltiger wirken sie. Es ist jedoch zu beachten, daß anfängliche Abneigung gegen solche Einflüsse in vielen Fällen schwindet. Wenn es sich aber zeigt, daß das eine oder andere Heilmittel irritierend wirkt, vielleicht bis zu krankhafter Abneigung, dann ist dieses Heilmittel aufzugeben.

Als Heilmittel kommen in Betracht:

a) Gute Lektüre. Die religiöse Lektüre für willensschwache Zweifler muß nicht nur solid, belehrend und erbauend sein, sondern vor allem begeisternd, veredelnd und ermutigend. Mehr als alle theoretische Belehrung und Erbauung wirkt in dem Falle die warme Darstellung eines großen, edlen, guten Menschenlebens.

b) Der Umgang. Es ist außerordentlich wichtig für die Heilung des willensschwachen Zweifels, daß der Zweifler unter den Einfluß guter, edler, wahrhaft nobel gesinnter Christen komme. An solchen Christen erkennt der Zweifler die Güte und Macht des christlichen Glaubens. Diese lebendige Güte und Macht überzeugt ihn auch am leichtesten von der Wahrheit des christlichen Glaubens. Ein edler Charakter weckt auch unwillkürlich den Eindruck des Großen und Starken, und es ist gerade das Große und Starke, aber Lebenswarme und Persönliche, das der Willensschwache braucht. Er braucht es, um es zu bewundern, um sich davor zu beugen, um sich daran anzulehnen und emporzuranken, um daran innerlich zu erstarken.

Das ist ja das Ziel der Heilkur, daß der willensschwache Zweifler seine eigene Nervosität und Schwäche überwinde, daß er den Bann der modernen suggestiven Zweifelsucht breche, jenen Bann, unter den er durch die suggestive Macht des Beispiels, des Schlagwortes und des Zeitgeistes gekommen ist.

Ganz wesentlich wird es den Heilungsprozeß fördern, wenn der willensschwache Zweifler zur Erkenntnis seiner eigenen geistigen Lage kommt. Schwach bis zur Willenlosigkeit, nachgiebig bis zum Verzicht auf die eigene Persönlichkeit, unselbständig bis zur Preisgabe des eigenen Denkens, ist der willensschwache Zweifler ein williger Spielball seiner eigenen Stimmungen, Leidenschaften und Eindrücke, ein Spielball aber auch für jeden, mit dem

er in Berührung kommt. Ein gedankenlos hingeworfenes zweifelndes Wort der Waschfrau entfesselt einen Sturm in seinem Innern, erschüttert die Grundfesten seiner Seele.

Demgegenüber handelt es sich darum, selbständig zu werden in seiner eigenen Ueberzeugung, hart zu werden, sich zu verschließen gegenüber verderblicher innerer und äußerer Beeinflussung und vor allem unnachgiebig zu werden sich selbst gegenüber.

2. Trägheit des Willens und Glaubenszweifel.

Durchaus verschieden von Willensschwäche ist Trägheit des Willens.

Wille ist da und wenn er sich betätigt, dann faßt er fest an, aber auf religiösem Gebiet ist er absolut passiv. Daß solche religiöse Willensträgheit im Verlaufe der Zeit notwendig zu religiösem Zweifel führen muß, ist klar. Die eigenen religiösen Kenntnisse verblassen und werden entstellt, der Willensträge kennt seinen eigenen Glauben nicht mehr und ist daher dem Zweifel sehr leicht zugänglich. Während der willensschwache Zweifler sich sehr oft mit religiösen Gedanken und Bedenken beschäftigt, schenkt der willensträge religiösen Fragen wenig Aufmerksamkeit. Das hängt mit seinem ganzen Charakter zusammen und auch mit der Ursache der Willensträgheit. Der Willensträge hat eben Willen genug, diese Fragen, die ihn im Grunde nur peinigen, von sich fern zu halten. Nur dann und wann wird er seine Ansicht mit wenigen Worten äußern, dabei immer eine überlegene Ruhe bewahren, die nach außen den Schein, ihm selbst aber die innere Ruhe wahren soll.

Soll Heilung von solchen Zweifeln erfolgen, so muß vor allem die Ursache der Willensträgheit gefunden und, soweit möglich, gehoben werden; sodann muß aber auch religiöses Interesse geweckt werden.

Die Ursache religiöser Willensträgheit kann weit zurückliegen im Leben eines Menschen. Weder Familie noch Schule haben es verstanden (vielleicht auch nicht einmal beabsichtigt), im Herzen des Jugendlichen religiöses Interesse zu wecken, daher die religiöse Interessenlosigkeit im späteren Leben, aus ihr geht die religiöse Trägheit des Willens hervor.

Es kann auch sein, daß der Mensch (vielleicht schon im jugendlichen Alter) zu sehr von irdischen Interessen, seien es materielle oder geistige, in Anspruch genommen wurde. Anfangs hielt er die Erfüllung seiner religiösen Pflichten für unmöglich, später hatte er sich daran gewöhnt und machte sich keine Gedanken mehr darüber. Damit ist er dann auf dem Standpunkt der religiösen Interesselosigkeit angelangt.

In einem anderen Falle ist der Mensch auf irgend eine rein praktische Schwierigkeit in seinem religiösen Leben gestoßen, er selbst will nicht nachgeben, ist aber auch nicht töricht und gewissenlos genug,

sich deshalb der Religion gegenüber feindlich zu stellen. Da er auch nicht willensschwach ist, stellt er die ganze lästige Frage zur Seite, das Religiöse hat das Interesse für ihn verloren. Die Interesselosigkeit wird zur inneren und äußeren Gleichgültigkeit, zur religiösen Trägheit des Willens.

Was ist zur Heilung zu tun?

Hier liegt die Sache ganz außerordentlich schwierig. Wir haben es mit einem starken Willen zu tun, der sich mit bewußter, überlegener Ruhe jeder Beeinflussung entzieht. Wäre der Wille direkt feindlich, so wäre der Willensträge bei seiner Intelligenz von seinem Unrecht zu überzeugen; so aber tröstet und rechtfertigt er sich damit, daß seine Gesinnung gegen den Glauben nicht feindlich, sondern durchaus tolerant und nobel sei.

Aber auch in diesem Falle darf die Hoffnung nicht aufgegeben werden und braucht sie nicht aufgegeben zu werden.

Gerade hier gilt die alte Wahrheit: Steter Tropfen höhlt den Stein. Auch der Willensstarke, religiös Willensträge läßt sich beugen. Doch ist wohl zu beachten, es heißt: steter Tropfen, das heißt oft und ausdauernd, und es ist ein Stein, der gehöhlt werden soll, das heißt Willensstärke und Willensträgheit sollen bearbeitet werden, die Willensstärke soll gebeugt, die Willensträgheit zur Tätigkeit angeregt werden. Was über Beeinflussung durch Lektüre und Umgang für den Willensschwachen gesagt worden ist, gilt auch hier.

Doch ist bei der Lektüre wie beim Umgang alles Aufdringliche zu vermeiden. Ein Buch darf nicht als religiös empfohlen werden, sondern als literarisch interessant. Auch wenn es Widerspruch findet, so zeigt das nur, daß es zum Denken angeregt und beunruhigt hat. Diese Gedanken werden schon weiter arbeiten. Nur Geduld! Im Umgang muß jeder Eindruck eines Bekehrungsversuches, sei er offen oder versteckt, sorgfältig vermieden werden. Scharfer, zumal gereizter Widerspruch verdirbt vieles. Religiöse Diskussionen haben keinen Zweck. Schweigen an rechter Stelle (zumal wenn Gefahr ist, daß Form oder Ton zu scharf würden), Milde, Weitherzigkeit, Einräumen, wo eingeräumt werden muß, und Idealismus empfehlen und gewinnen. Es gibt Uebereifrige, die es besser machen wollen als unser Herrgott, der seine Gnade auch nur langsam wirken läßt, obwohl gerade er imstande wäre, plötzlich wie mit einem Blitzstrahl das Licht des Glaubens zu geben.

Die Hoffnung ist um so weniger aufzugeben, als auch das Leben in religiöser Richtung mitwirken wird.

Wenn der Mann den Höhepunkt seines Lebens überschritten hat, wenn die Haare grauen und die Muskeln ihre Elastizität verlieren, wenn die Freude am Genuß des Lebens sich mehr und mehr

mischt mit der Enttäuschung, wenn der Gedanke immer häufiger wiederkehrt: „Ich arbeite eigentlich nicht mehr für meine Zukunft, sondern für andere", dann wird auch der Wille empfänglicher werden für religiöse Interessen.

Zu den oben angeführten einzelnen Fällen ist folgendes zu bemerken:

Der erste Fall der religiösen Vernachlässigung in der Jugend ist nicht selten, er kommt auch in „christlichen" Familien vor. Die Erziehung, zumal die religiöse, besteht eben nicht lediglich darin, daß man zurechtweist, vielleicht schilt, wenn der Jugendliche etwas Unrechtes getan hat, er soll doch seine Religion nicht nur können, sondern weit mehr kennen. Ganz gewiß soll mit allem Nachdruck das „Du sollst" Gott gegenüber betont werden, aber das soll so geschehen, daß im Herzen des Jugendlichen das Echo zurückkommt: ich darf, ich will. Das „Ich muß" darf nicht im Tone der Resignation oder mühsam unterdrückter Rebellion gesprochen werden, es sollte nur ausnahmsweise, nur in schwerster Stunde mit der ganzen Majestät heiliger Pflicht vor die Seele treten. — Deo servire regnare est, Gott dienen heißt herrschen, das heißt, Zweck und Ziel des Dienens ist das Herrschen. Deshalb muß dieses Herrschen auch im Bewußtsein des Christen als Ideal und Beweggrund in den Vordergrund gestellt werden. Gott will für uns Menschen nicht zuerst und hauptsächlich der Schreckliche und Schreckende sein, nicht die Hölle darf darum der erste und stärkste religiöse Eindruck des Menschen sein, sondern der erste und tiefste religiöse Eindruck des Christen seien die Worte des Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde, das heißt, ich erkenne für wahr die grundgute Vaterschaft und allmächtige Majestät Gottes, der mein und aller Dinge Schöpfer und Besitzer und Gebieter ist; von dieser allmächtigen Majestät fühle ich mich überwältigt, in ein Nichts verwandelt, durch den grundguten Vater sehe ich mich erhoben zu Gottähnlichkeit, zu Gottesgemeinschaft: per Christum, Dominum nostrum. — Das sind die positiven, die idealen, die freudigen und sieghaften Wahrheiten des christlichen Glaubens; sie sollen wie ein leuchtendes, wärmendes, verzehrendes Feuer ins Herz des Jugendlichen hineingestellt werden. Diese Wahrheiten, die das Höchste bieten und das Höchste im Menschen aufbieten, dem jugendlichen Herzen nahe zu bringen, sie es durchleuchten, beleben, begeistern lassen, das ist die Aufgabe, aber auch die große Kunst der religiösen Erziehung. Keine Methode kann diese Kunst geben, sie ist die Frucht vielen Betens, vielen Nachdenkens und Studierens, großer Gottes- und Seelenliebe. So muß die wichtigste Maßregel gegen religiöse Willensträgheit und den daraus hervorgehenden Zweifel vorbeugender Art sein.

Im dritten Falle, in dem Willensträgheit und Glaubenszweifel auf eine praktisch-moralische Schwierigkeit zurückzuführen sind,

werden alle Zweifel schwinden, sobald der Wille sich entschließt, die moralische Schwierigkeit zu beseitigen.

3. Eigensinn und Glaubenszweifel.

Das Gegenstück zum schwachen Willen, der den Eindrücken zu leicht nachgibt, bildet der Eigensinn oder Eigenwille, der auch den berechtigten Einflüssen widersteht.

Er geht hervor aus Selbstzufriedenheit, geistiger Kurzsichtigkeit und Selbstsicherheit und zeigt sich als Mangel an Gelehrigkeit und Nachgiebigkeit. Er ist immer mit Hochmut verbunden.

Wenn der Eigenwille das Gebiet des praktischen Handelns und der natürlichen Erkenntnis verläßt und auf das Gebiet des Glaubens hinübergreift, dann ist er eine große Gefahr für den Glauben. Er kann direkt Schuld sein am Entstehen von Glaubenszweifeln, er wird die vorhandenen Glaubenszweifel stärken und verschärfen, und endlich macht er die Heilung des Glaubenszweifels unmöglich. Glaubenszweifel, in die sich der Eigensinn verbissen hat, können erst und nur geheilt werden, wenn der Eigensinn gebrochen ist.

Wie sehr Glaube und Eigensinn einander widerstreben, fast möchte man sagen ausschließen, zeigt der Vergleich beider miteinander, ebenso wie auch die Erfahrung.

Glaube ist gelehrige Annahme und Unterwerfung, Eigensinn ist Mangel an Gelehrigkeit und Unnachgiebigkeit. Die gläubige Annahme der christlichen Wahrheit setzt voraus von Seite des Menschen: Erkenntnis seiner eigenen Unzulänglichkeit, seiner Unwissenheit und seiner Unsicherheit, die alle drei durch den Glauben gehoben werden sollen.

Der Eigensinn geht aus der entgegengesetzten Seelenverfassung hervor, aus Selbstzufriedenheit, aus Besserwissenwollen und Selbstsicherheit. Eigensinn ist der fruchtbarste Nährboden des religiösen Zweifels. Da die Vollendung des Eigensinns und zugleich seine giftigste Frucht der Hochmut ist, so ist er der gewöhnlichste und sicherste Weg zum vollen Abfall vom Glauben, zum gewollten Unglauben. Daß der religiöse Eigensinn den Glaubenszweifel unheilbar macht, bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Eigensinn will sich ja nicht belehren lassen und will nicht nachgeben; während Heilung vom religiösen Zweifel nur dann möglich ist, wenn man sich belehren lassen und nachgeben will, wenn man eben aus diesem guten Willen heraus und durch seine Vermittlung sich auch tatsächlich belehren läßt und tatsächlich nachgibt.

Eigensinn ist auch die wesentlichste und größte Schwierigkeit bei Heilung des Glaubenszweifels überhaupt Er ist der eigentliche Feind, die Seele der Krankheit, er

findet sich bei der Zweifelsucht wie auch beim hartnäckigen Einzelzweifel.

Die wichtigste Frage ist deshalb die:

Wie kann Eigensinn geheilt werden?

Die erste und größte Schwierigkeit besteht darin, daß der eigensinnige Zweifler fest davon überzeugt werden muß, daß er tatsächlich eigensinnig ist. Diese Ueberzeugung ist notwendig, weil der Eigensinn nicht von außen gebrochen und geheilt werden kann, sondern nur von innen, das heißt, der Eigensinnige muß seinen Eigensinn selbst überwinden. Versuche, den Eigensinn von außen gegen den Willen des Eigensinnigen zu brechen, führen nur zu Unzufriedenheit, Verbitterung, zur dauernden Stimmung, nicht verstanden und ungerecht und hart behandelt zu werden. Deshalb muß zuerst der Eigensinnige die Ueberzeugung gewinnen, daß er eigensinnig ist. Ohne diese Ueberzeugung kann und will er sich nicht selbst heilen.

Nun will aber kein Mensch eigensinnig sein, weil jeder fühlt, daß Eigensinn geistige Beschränktheit, Unart und Ungezogenheit des Willens ist, die schon einem Kinde recht schlecht anstehen. Und gerade dem Eigensinnigen ist es eigen, daß er sich mit der ganzen Widerstandskraft des Eigensinns gegen die Behauptung und Ueberzeugung sträubt, daß er eigensinnig ist.

Dazu kommt eine andere Schwierigkeit. Eigensinn ist sehr oft verbunden mit Willensschwäche. Der Willensschwache fühlt unwillkürlich seine Schwäche, sucht dagegen anzukämpfen, weil er sich nichts vergeben will. Nur vergreift er sich und ist in der verkehrten Sache, an der verkehrten Stelle, in der verkehrten Weise „willensstark". So wird der Versuch zur Willensstärke zu einem regelrechten Akt des Eigensinns und der willensschwache Eigensinnige hält dann diesen seinen Eigensinn für einen Ausschlag seiner Willensstärke.

Im folgenden seien nun einige Regeln angegeben, an denen der Glaubenszweifler selbst prüfen kann, ob er eigensinnig ist. Trifft auch nur eine derselben auf ihn zu, so kann er sich ruhig selbst eingestehen, daß er eigensinnig ist. Diese Erkenntnis und dieses Eingeständnis wären keine Schande und keine Schwäche, sondern eine mutige Mannestat, ein glänzender schwerer Sieg über sich selbst, der erste Schritt zur Besserung und Heilung.

1. Eigensinnig ist, wer die meisten Menschen seines Umgangskreises für eigensinnig hält.

2. Eigensinnig ist, wer bei Menschen, die er seit kurzem erst kennt, bald und leicht Eigensinn herauszufinden pflegt.

3. Eigensinnig ist, wer unter allen seinen Bekannten nur ganz wenige hat, mit denen er gut auskommt; das gilt zumal dann, wenn diese wenigen entweder schwache oder besonders noble Charaktere sind.

4. Eigensinnig ist, wer absichtlich allen Umgang möglichst meidet, weil ihm die Menschen zu unangenehm sind.

5. Eigensinnig ist, wer immer felsenfest überzeugt ist, daß er recht hat.

6. Eigensinnig ist, wer es nie oder nur im äußersten Notfall über sich bringt, sein Unrecht einzuräumen.

7. Eigensinnig ist, wer immer nur Sinn und Verständnis hat für seine Auffassung und sein Urteil, wer in der Regel nicht verstehen kann, daß man und wie man anders denken kann als er.

8. Eigensinnig ist, wer sich von den Menschen immer nicht verstanden oder mißverstanden glaubt.

9. Wer sich nicht bei allen seinen persönlichen Beobachtungen und Urteilen bewußt ist, daß das „Irren ist menschlich" auch für ihn gilt, und zwar für jede einzelne seiner Beobachtungen und für jedes seiner Urteile, der hat mindestens Anlage und Neigung zum Eigensinn.

10. Wer nie anderer Menschen Beobachtungen und Urteile heranzieht zum Vergleich mit seinen **und** zur **Korrektur** seiner Beobachtungen und Urteile, der hat starke Anlagen und Neigungen zum Eigensinn.

Zur Erklärung und Begründung obiger Regeln sei nur folgendes bemerkt:

Der Eigensinnige entdeckt deshalb so leicht Eigensinn bei anderen, weil er entweder andere in den Farben seiner Brille sieht, oder weil er den berechtigten Widerstand anderer gegen seinen Eigensinn für Eigensinn bei andern hält, oder weil sein harter Eigensinn am leichtesten und stärksten den harten Eigensinn anderer herausfindet. Für eigensinnig sagt man auch kantig. Der Ausdruck ist recht bezeichnend. Der Eigensinn gleicht einer Kante. Wenn zwei Kugeln aneinander vorbei müssen, so gibt es eine schwache Reibung; wenn eine Kante an einer Kugel vorbei muß, dann gibt es eine starke Reibung; wenn aber zwei Kanten aneinander vorbeikommen sollten, so gibt es einen harten Zusammenstoß. Deshalb findet der Eigensinnige so leicht überall Widerstand, weil die Kante seines eigenen Eigensinnes überall anstößt.

Ist in der Seele des Zweiflers einmal ernstlich die Erkenntnis „du bist eigensinnig" aufgeblitzt, so darf man wohl gute Hoffnung haben, muß aber nicht zu viel erwarten. Im weniger günstigen Falle wird diese Erkenntnis ohne weitere Folgen wieder schwinden, sie kann eigensinnig zurückgedrängt werden. Aber ein Hoffnungsstrahl ist doch geblieben: dieser Zweifler ist wenigstens „erkenntnisfähig", er kann also auch zur dauernden Erkenntnis seines Eigensinnes kommen. — Aber selbst im günstigsten Falle wird diese Erkenntnis nicht plötzlich große Veränderungen hervorbringen. Sie wird zunächst Widerstand finden. Gefühle der Scham, Widerspruch des Eigensinns, der ganze Egoismus des Menschen werden sich

dagegen erheben, dieser Kampf kann Wochen, Monate lang dauern, bald ist die Wahrheitserkenntnis obenan, bald ihre Gegner; aber in dieser langen Zeit hat der Mensch gelernt, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er eigensinnig ist, ja er hat gelernt, öfter und öfter der Wahrheit ins Antlitz zu sehen und den Eigensinn einzusehen. Damit ist viel gewonnen, und die Erkenntnis der Wahrheit wird siegen.

Mit der Erkenntnis des Eigensinns ist an sich noch nicht das Eingeständnis gegeben, am allerwenigsten gerade beim Eigensinn.

Aber diese Erkenntnis wird dem Zweifler keine Ruhe lassen, sie ist zu beschämend und deshalb zu peinigend, und Rettung kann nur kommen durch Eingeständnis vor sich selbst. Jetzt wird früher oder später auch der Wille zur Besserung sich einstellen, anfangs mehr wunschhaft, dann immer stärker, der Kampf ist in ein neues Stadium eingetreten. Jetzt ist es für die Heilung des Eigensinnigen von allergrößter Bedeutung, daß er entweder recht unterrichtet und geleitet werde, oder daß er wenigstens selbst wisse, was er tun, wie er vorangehen soll. Es gibt einen schweren, jahrelangen Kampf. Der Eigensinn war zur Natur geworden. Es sind durch Anlage, Vernachlässigung und jahrelange Uebung starke Verstandes-, Willens- und Nervendispositionen und Neigungen zum Eigensinn vorhanden. Diese werden immer und immer wieder durchzubrechen suchen, zu Beginn des Kampfes öfter und stärker als später, dann und wann wird es ihnen auch gelingen. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die Folgen von Zweifelsucht noch jahrelang nachwirken können. Die psychologische und physiologische Erklärung dafür finden wir in diesen Anlagen und Neigungen. — In diesem Kampfe ist die erste Notwendigkeit das Durchhalten trotz Schwierigkeiten, trotz halber oder ganzer Niederlagen. Gerade nach einer Niederlage und wegen der erlittenen Niederlage ist der Kampf um so energischer aufzunehmen.

Was soll nun der Glaubenszweifler tun, der zur Erkenntnis seines Eigensinns gekommen ist und den Willen zur Besserung hat?

Wir haben früher unterschieden zwischen Eigensinn und seinen Voraussetzungen oder besser gesagt seinen Wurzeln. Selbstzufriedenheit, geistige Kurzsichtigkeit und Selbstsicherheit sind die Wurzeln; aus ihnen geht der Eigensinn naturnotwendig hervor. So lange daher diese in der Seele lebenskräftig sind, ist eine Heilung nicht möglich. Sind dagegen die Wurzeln gehoben, so stirbt der Eigensinn von selbst ab.

Will man daher den Eigensinnigen gelehrig und nachgiebig machen, so muß man seine Selbstzufriedenheit, seine geistige Kurzsichtigkeit und seine Selbstsicherheit in Angriff nehmen und beseitigen. Diese drei beseitigen heißt aber sie ersetzen durch ihr konträres Gegenteil

1. Die Selbstzufriedenheit muß zur Erkenntnis und zum Geständnis der Unzulänglichkeit werden. Wir Menschen alle sind unzulänglich im Erkennen und Wollen, in allen Verhältnissen des Lebens, in dem, was wir erreicht und geleistet haben, und in dem, was wir erreichen und leisten können. Alle Anstrengungen des Verstandes und des Willens, alles Wissen und aller Fortschritt „langen" nicht hin, uns zufrieden und glücklich zu machen.

Das gilt für die gesamte Menschheit, wenn wir den Gesamterfolg als Ganzes betrachten; das gilt mehr als doppelt für den einzelnen: alle seine eigenen Anstrengungen zusammen mit allen Anstrengungen vieler anderer für ihn reichen nicht hin, ihn zu befriedigen. Selbstzufriedenheit ist ein Hirngespinst, eine Autosuggestion, der Zweifler, der eigensinnige Zweifler ist ja tatsächlich auch gar nicht zufrieden, er findet tatsächlich die menschlichen Verhältnisse und am meisten seine eigenen recht zweifelhaft, recht unbefriedigend. Ist der eigensinnige Zweifler einmal zur Erkenntnis seiner Unzulänglichkeit gekommen, dann sucht er Anschluß und Aufschluß, um das Fehlende zu ersetzen. Wenn er Anschluß sucht, dann hat er aufgehört unnachgiebig zu sein; und wenn er Aufschluß sucht, dann ist er nicht mehr ungelehrig. Die Macht des Eigensinns ist gebrochen, jetzt können auch die Glaubenszweifel gehoben werden. Leider geschieht es zu oft, daß Zweifler jahrelang in diesem Stadium stehen bleiben, wo sie Anschluß und Aufschluß suchen. Die Modernen nennen solche „Wahrheitssucher". Sie kommen nicht über das Suchen hinaus, weil sie verkehrten Anschluß und Aufschluß bei der verkehrten Stelle suchen. Sie suchen Anschluß und Aufschluß bei Menschen, um durch menschlichen Anschluß und Aufschluß das Unzulängliche zu ergänzen. Es wird ihnen nicht bewußt warum, aber sie fühlen es immer wieder: sie finden nicht, was sie suchen. Bei Menschen finden sie nur sich selbst, sich selbst in anderer Auflage. Es ist eben immer wieder und immer nur Menschengeist, Menschenwille, Menschenherz, gerade so unzulänglich, genau dasselbe suchend. Nur Anschluß an Gott, nur Gelehrigkeit ihm gegenüber kann das Unzulängliche ergänzen.

2. Die Selbstzufriedenheit des Eigensinnigen verengt auf intellektuellem Gebiet den Blick und führt zu geistiger Kurzsichtigkeit. Diese zusammen mit der Selbstzufriedenheit verhärten den Willen und führen zum Besserwissenwollen und zum Ablehnen vernünftiger Belehrung.

Deshalb muß der Blick des Eigensinnigen geweitet, sein Wille nachgiebig gemacht werden. Der Eigensinnige muß lernen, dem Denken anderer auch seine Berechtigung einzuräumen. Er wird das tun, wenn er aufhört, aus Liebe zu seiner eigenen Meinung und ohne zu prüfen die Auffassung anderer grundlos abzulehnen. Der Eigensinnige hat kein Denkmonopol, andere können auch denken und recht haben, und er kann Unrecht haben. Deshalb

heißt es, die Gründe prüfen, die für die eigene Meinung und die für die Meinung anderer sprechen, dabei aber ehrlich sein. Gerade sein eigenes Zweifeln sollte ihn mißtrauisch machen gegen sich selbst, es sollte ihm zeigen, daß er durch Rechthaberei nicht weiter kommt. Ist er zu dieser Erkenntnis gekommen, dann ist die Hauptschlacht gewonnen: der Eigensinnige ist nachgiebig und gelehrig geworden. Jetzt ist das Entscheidende, daß dem Zweifler die Wahrheit sich biete, daß sie sich ihm biete in einer für ihn passenden Form. Nur der Wahrheit gegenüber ist er verpflichtet nachzugeben, nur ihr gegenüber kann er nachgeben.

3. Die Selbstsicherheit muß weichen und an ihre Stelle die Erkenntnis der eigenen Irrtumsfähigkeit treten, und aus dieser Erkenntnis muß das bescheidene und ehrliche Geständnis herauswachsen: erravi, ich habe mich geirrt. Wer weiß, welche Rolle nicht nur Halluzinationen und Illusionen im täglichen Leben spielen, sondern wie viel hemmende, beengende Einflüsse auch beim Beobachten und Urteilen tagtäglich sich unzählige Male geltend machen, wird vorsichtig selbst in Dingen, die er gesehen und gehört hat. Hochgebildete Männer werden in der Darstellung desselben Vorganges, dessen Zeuge sie waren, in der Regel voneinander abweichen, selbst in bedeutenderen Dingen. Es ist ein eigenartiger Widerspruch: der eigensinnige Zweifler zweifelt, er weiß, daß sein Zweifel nicht die Wahrheitserkenntnis ist, und doch hält er an seinem Zweifel mit der Sicherheit der Wahrheit fest. Man weiß oft nicht, ob er nicht einsehen will, oder ob er nicht kann; oder ob er nicht kann, weil er nicht will. Niemand müßte mehr bereit sein, die eigene Ansicht aufzugeben, als der Zweifler, da ihr Wahrheitsgehalt in jedem Falle zweifelhaft ist. In allem rein menschlichen Erkennen liegt die Möglichkeit des Irrtums, nur das Erkennen durch den göttlichen Glauben bietet absolute Sicherheit, jene absolute Unmöglichkeit des Irrtums, die wir Menschen brauchen, wo es sich für uns um unsere ewige Existenzfrage handelt. So töricht daher die Selbstsicherheit des Eigensinnigen in natürlichen Dingen ist, wenn er sie zweifelsüchtig aufs religiöse Gebiet überträgt und hier hartnäckig festhält, wird diese Selbstsicherheit zu einem Verbrechen.

Solche und ähnliche Gedankengänge möge der Eigensinnige über sich selbst anstellen, sie werden ihm wesentlich helfen, über seinen Eigensinn Herr zu werden.

Im übrigen kann der eigensinnige Zweifler in folgender Weise vorangehen:

1. Er bedenke, daß er einem Bäumchen gleicht, das schief gewachsen ist. Soll es gerade werden, so muß es nicht nur gerade gebogen werden, sondern ein Stück nach der entgegengesetzten Richtung. So muß auch der eigensinnige Zweifler seinen Willen sehr stark nach der gelehrigen und nachgiebigen Seite neigen. Deshalb

gebe er nicht nur allen äußeren Widerspruch auf, sondern sei auch innerlich überzeugt, daß der sich regende Widerspruch in ihm nur ein Ausschlag seiner bisherigen unnachgiebigen, ungelehrigen Willensrichtung ist; er mache sich geneigt, sich selbst Unrecht zu geben, dem anderen Recht. Voraussetzung ist selbstverständlich, daß die Quelle religiöser Belehrung zuverlässig sei.

Das Bäumchen kann ferner nur gewaltsam gerade gebogen werden, - - und wenn es fühlen könnte, müßten wir hinzufügen „unter Schmerzen". Was jedem Menschen auch mit dem besten Willen schwer wird, das fühlt der eigenwillige Zweifler doppelt: den Uebergang vom Leben der wechselnden Triebe, der Stimmungen, der Laune und Willkür zum Leben der Vernunft und des geordneten Willens, und weiterhin den Aufstieg zum Leben der Uebernatur. Manches wird dem Zweifler lange Zeit hindurch dunkel erscheinen, weil ihm noch die Tiefe, der Weitblick und der Zusammenhang fehlen; manches wird ihm hart, wie ein Zwang vorkommen, eben weil das Triebhafte beschnitten, das launenhaft Plötzliche vor Ausbrüchen bewahrt, das unbegründet Willkürliche durch die Vernunft geordnet werden soll. Allein es kommt die Zeit, wo das frühere Dunkel in hellem Licht erstrahlt, wo er mehr sieht, klarer und tiefer als früher; es kommt die Zeit, wo das frühere Zwangsgefühl in ein Wohlgefühl geistiger Freiheit verwandelt ist. Der Mensch wächst und wird geistig und moralisch edel und groß mit der Größe der Schwierigkeiten, die er hat und überwindet. Wie der eigenwillige Zweifler früher mit der ganzen Widerstandskraft seines Eigensinns widersprochen und gezweifelt hat, so widerspreche er jetzt seinem eigenen Eigensinn, so hartnäckig unterdrücke er jetzt seinen zweifelnden Widerspruch.

2. Auch der eigenwillige Zweifler muß ebensosehr wie der willensschwache alles meiden, was seinem Zweifel Nahrung bietet. Seine Willensstärke und selbst der beste Wille schützen ihn nicht gegen ungünstige Beeinflussung. Auch hier gilt: steter Tropfen höhlt den Stein. Aber er ist noch nicht, noch lange nicht steinhart in seiner Glaubensüberzeugung. Es ist in vielen Fällen ein schwer gefühltes Opfer für den religiösen Zweifler, wenn er im Interesse seiner religiösen Gesundung z. B. auf gewohnte Lektüre verzichten soll; aber das Opfer muß gebracht werden.

3. Positiv handelt es sich darum, durch religiöse Einflüsse die Glaubensüberzeugung zu festigen. Je günstiger und häufiger sie sich geltend machen, desto besser wirken sie. Es kommen hauptsächlich persönlicher Umgang und Lektüre in Betracht.

4. Unumgänglich notwendig für den eigenwilligen Zweifler ist, daß er bis ins Innerste seiner Seele ehrlich sei gegen sich selbst, daß er nur die Wahrheit wolle, und daß er sich vor der Wahrheit beuge, auch wenn es ihm schwer fällt.

Wie soll man verfahren, wenn man es mit einem eigenwilligen Zweifler zu tun hat?

Alle Belehrungsversuche scheitern in vielen Fällen, weil man einseitig zu sehr durch Lösungsversuche den Verstand zu überzeugen sucht. Das ist eine wahre Sisyphusarbeit, man kann immer wieder von vorn anfangen, weil man eine psychologische Unmöglichkeit erstrebt, nämlich einen Menschen zu überzeugen sucht, der gerade von dem nicht überzeugt sein will, wovon man ihn zu überzeugen sucht. Je mehr der Lehrer sich anstrengt, desto festeren Widerstand leistet diese Art Schüler. Ja, der Zweifler sucht Zweifel und wird erfinderisch. Es bietet dem Zweifler einen eigenartigen Reiz, seine eigene Verstandesschärfe zu zeigen und zugleich sich zu weiden am Eifer und der Verlegenheit seines Lehrers. Der Höhepunkt des Hochgenusses wäre es, wenn der Lehrer selbst festführe und nicht mehr weiter könnte. Darum lautet das erste Erfordernis:

So notwendig dem Verstande eine befriedigende Lösung geboten werden muß, noch notwendiger ist zunächst die Korrektur des Willens.

Vor etwas muß jedoch gewarnt werden als direkt schädlich, nämlich dem Versuch, den Eigenwillen gewaltsam durch ein Machtwort von außen zu brechen. Was auf diese Weise erreicht werden könnte, wäre lediglich äußeres Schweigen, entweder innerlich verbissenes Schweigen oder ängstliches Zurückhalten, aber innerlich würde der Zweifel um so ungestörter weiterfressen, da tatsächlich dem Zweifler auf diese Weise nichts geboten wurde weder für den Verstand, noch für den Willen. Mancher Zweifler wird sich jetzt erst recht für berechtigt halten, zu zweifeln.

Die Gefahr eines solchen verkehrten Vorgehens ist groß. Zunächst liegt in der Art des eigensinnigen Zweiflers etwas Irritierendes, zumal auf die Dauer, und es gehört ein gutes Stück Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung dazu, immer die Geduld zu bewahren. — Sodann ist nichts so sehr geeignet, den eigenen Eigensinn zu wecken, als der Eigensinn des andern. Sollte der Lehrer selbst zu Eigensinn geneigt sein, so wäre die Gefahr einer verkehrten Behandlung des eigensinnigen Zweiflers sehr groß. Der Lehrer müßte alle Anstrengungen machen, recht mild und freundlich zu sein. Medice cura teipsum! — Endlich könnte es vorkommen, daß man einem eigensinnigen Zweifler nicht sofort auf alle seine verzwickten Zweifel antworten könnte. Da ist die Gefahr, dem Zweifler gegenüber ärgerlich zu werden, weil er einen in Verlegenheit gebracht hat; und zugleich sucht man durch eine abweisende Bemerkung seine Unwissenheit und Verlegenheit zu verdecken. — Es schadet gar nichts, weder dem eigenen Ansehen noch der Sache, wenn man antwortet: „Bitte, lassen Sie mich über diese Frage nachdenken, ich treffe Sie ja wieder."

Ein solches Vorgehen macht im Gegenteil den Eindruck der Ehrlichkeit und Gründlichkeit und weckt persönliches Vertrauen.

Bezüglich des persönlichen Verhaltens sei folgendes bemerkt:

Man behandle den eigensinnigen Zweifler mit großem Ernste ohne alles selbstüberhebende, verdammende Wesen, mit Milde ohne zu unterhandeln; mit Festigkeit, und endlich mit dem Streben, die Seelenverfassung des Zweiflers immer besser zu verstehen.

In vielen Fällen ist es am besten, den Eigensinn des Zweiflers zu ignorieren, das heißt zu tun, als merke man gar nichts davon. Geht der Zweifel des Eigensinnigen z. B. aus geistiger Eitelkeit hervor, so schwindet der Eigensinn mitsamt dem Zweifel, sobald der Zweifler merkt, daß die Eitelkeit nicht auf ihre Rechnung kommt.

In anderen Fällen ist es notwendig, ohne alle Gereiztheit, sachlich und ernst den Betreffenden auf seinen Eigensinn als die Ursache der Unheilbarkeit aufmerksam zu machen. In diesem Falle muß auch Belehrung darüber geboten werden, wie der eigensinnige Zweifler vorangehen soll.

(Fortsetzung folgt.)

Stigmatisationswunder.

Von Universitätsprofessor Dr Anton Seitz in München.

„Zu den Wundern, woraufhin die katholische Kirche einen frommen Diener Gottes selig oder heilig sprach, wurde die Ekstase und die mit ihr zuweilen verbundene Stigmatisierung niemals gerechnet, es sei denn, wie Kardinal Brancatus de Laurea[1]) bemerkt, daß die Ekstase von einem übernatürlichen und göttlichen Zeichen begleitet war, etwa von einem überirdischen Glanze des Angesichts, den Papst Benedikt XIV.[2]) als Beispiel anführt[3])." Abertheologisch-wissenschaftlich ist dem oberflächlichen Vertuschungssystem des modernen Naturalismus gegenüber in einzelnen konkreten Fällen der Wundercharakter der Stigmatisation wenigstens quoad modum zu erhärten.

Höchst leichtfertig setzt sich Richard Henig[4]) über den „Stigmatismus" hinweg: „Die religiöse Ekstase kann mit sonst vollkommener Zurechnungsfähigkeit der schwärmerischen Kranken Hand in Hand gehen... Ihre merkwürdigste Erscheinungsform, der sogenannte

---

[1]) In einem opusc. de oratione, c. 6. — [2]) De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, III, 49. — [3]) Prof. Dr L. Schütz in Trier, „Der Hypnotismus" in „Philosoph. Jahrbuch" von Gutberlet, 1896, S. 141, Anm. 1. — [4]) Wunder und Wissenschaft II (1906), 102 ff.

Stigmatismus, findet sich als direkte Spielart des Wahnsinnes ausschließlich bei Katholiken, deren religiöses Geistesleben vom vollen religiösen Wahnsinn kaum noch wesentlich verschieden ist (103). Man kennt insgesamt nur einige Dutzend Fälle, von denen eine besonders große Zahl auf Italien fällt. Fast ausnahmslos sind es Angehörige des weiblichen Geschlechts, insbesondere aszetische Nonnen. Vereinzelt treten die Stigmatisationszeichen schon bei Kindern auf, so bei der Angela della Pace schon im neunten Lebensjahr (104). Mörl litt seit ihrem 19. Jahr an ausgesprochenem hysterischen Wahnsinn, hatte zahlreiche, bald liebliche, bald schreckhafte Halluzinationen, kaute Nadeln, Nägel, Glasscherben, Haare u. s. w.;[1]) seit 1833, wo sie 21 Jahre alt war, bis zu ihrem Tode wies sie die Stigmatisation auf und sah halluzinatorisch in jeder Woche vom Donnerstag abends bis Sonntag früh das Abendmahl, die Passion und die Auferstehung, in der Christnacht jedoch die Geburt Christi in der lebendigsten Weise sich abspielen. Die Belgierin Luise Lateau hingegen erregte schon als 15jähriges Mädchen enormes Aufsehen durch ihre stets am Freitag auftretende Stigmatisation.[2]) An den anderen Tagen der Woche war sie, wenn man von zahlreichen Visionen religiösen Charakters absieht, scheinbar (!) ganz gesund und arbeitete wie andere Leute (105). In diesem Falle tritt die sehr nahe Verwandtschaft des Stigmatismus mit Besessenheit besonders sinnenfällig hervor, da eine Art von Totalinkarnation stattfand, wobei sie alle Phasen des Leidens Christi selbst erlebte und sichtbar verkörperte. Die Fälle von Stigmatisation sind naturgemäß mit fortschreitender Aufklärung immer seltener, zumal da die Kranken heute nicht mehr zum Mittelpunkt allgemeiner Volkswallfahrten gemacht, sondern dem Irrenarzt übergeben werden.[3]) Wenn wir auch die physiologischen Vorgänge keineswegs kennen, die so rätselhafte Wirkungen hervorbringen, so sind sie doch keineswegs wunderbarer als andere durch Suggestion erzeugte organische Beeinflussungen (106). Ja, selbst graduell sind die Phänomene des Stigmatismus kaum verschieden von den ihnen wesensgleichen Erscheinungen des Blutbesprechens und des Blasenziehens auf suggestivem Wege, denn bei allen diesen Tatsachen handelt es sich um Beeinflussung des Blutumlaufes, beziehungsweise der vasomotorischen Nerven der Körperoberfläche durch psychische Momente. — Die meisten Versuche der Wissenschaft, im Experimente des Forschers willkürlich Aehnliches zustande zu bringen, sind mißlungen, da nur sehr wenige Menschen sich zu so außerordentlichen Erscheinungen eignen. — Damit ist der Beweis geliefert, daß die Stigmata kein göttliches

[1]) Eine historische Quelle wird hiefür nicht angegeben! — [2]) Mit einem „24stündigen Anfall". — [3]) Vgl. hingegen Wilh. Maier, Das verborgene Leben und Leiden der frommen Tertiarin Jungfrau Maria Beatrix Schumann von Pfarrkirchen. Passau 1914, S. 89 ff.

Zeichen sind, kein Wunder, keine Durchbrechung der ehernen Naturgesetze (107/8)."

Obwohl nach seinen eigenen Worten zugegeben werden muß, daß eine exakte Untersuchung, wie sie die Wissenschaft fordert, in dem Falle der Lateau nicht stattfand und auch bei den sonstigen Fällen nicht, behauptet Professor Albert Moll[1]) im Widerspruch mit allen Regeln wissenschaftlicher Akribie kategorisch: „Jedenfalls wird die autosuggestive Deutung als berechtigt gelten müssen" und läßt sich bloß noch dazu herbei, nebenbei auch noch Notiz zu nehmen von der vorsichtig zurückhaltenden Meinung einer katholischen medizinischen Fachautorität wie Nußbaum, „daß es auch den Lehren der katholischen Kirche nicht zuwiderlaufe, daß die Betrachtungen der frommen stigmatisierten Jungfrauen so tief waren, daß sie sich so ernst in die Schmerzen und in das Bluten der fünf Wunden Christi hineinversenkten, daß wirkliche Blutstropfen bei ihnen herauskamen."

Wahrhaft wissenschaftliche Prüfung stellt zunächst den Tatbestand fest, daß Entlarvungen einzelner betrügerischer Fälle in um so helleres Licht stellen die echten Charismen der Wundmale Christi, bei denen nach zuverlässigen Augenzeugen Wundlöcher mit schwärzlichem Rand (infolge des geronnenen Blutes) erscheinen, als ob durch Hände und Füße Nägel hindurchgetrieben und in der Herzgegend eine Lanze hindurchgestoßen worden wäre, mit regelmäßigen Blutungen, aber ohne Entzündung und Eiterung, anderseits auch ohne Heilbarkeit, überhaupt ohne Beeinflußbarkeit durch natürliche und sittlich-aszetische Mittel allein, höchstens indirekt als natürliche Disposition. Der physiologische Befund — bei den gesündesten und kräftigsten Personen — wie die psychologische Geistesverfassung: demütiges Streben nach Verborgenheit, unbedingter Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen und ungeheucheltes Heiligkeitsstreben mit innerem Herzensfrieden ungeachtet peinlichster Schmerzen und Schmähungen, verbürgen den zu krankhaftem, hysterischem Wesen im vollsten Gegensatz stehenden übernatürlichen Gnaden- und Wundercharakter wenigstens quoad modum, wobei den natürlichen Unterbau aszetischer Disposition der Ueberbau des Gnadenwunders wesentlich überragt.

Schon vor dem nach „landläufiger Anschauung ersten Stigmenträger Franz von Assisi" wurde ein „englischer Bauer vom Konzil zu Oxford 1222 verurteilt" wegen „Selbstbeibringung" der Stigmatisation, und Josef Merkt weist auf noch ein paar solche Fälle um die Zeit des heiligen Franziskus hin. „Wir wissen es auch aus sonstigen Quellen, so z. B. der vita der Maria von Oignies, die nach Jakob von Vitry sich Stücke Fleisches vom Körper abschnitt, daß die damalige Zeit Neigung zu Selbstverstümmelung besaß,

[1]) Der Hypnotismus[4], 1907, S. 485.

um so dem leidenden und gekreuzigten Heiland möglichst gleichförmig zu werden."[1]) Der Münchner Universitätsprofessor Dr Franz Walter[2]) erinnert an die „Schwindeleien der Nonne von Lissabon" (1588). P. Nik. Stehle O. M. J.[3]) in Hünefeld führt aus neuester Zeit Betrügereien an „zum Zweck, ein Gotteswunder zu inszenieren", z. B. bei der „26jährigen Blutschwitzerin Theresia Städele von Bohlingen bei Zug, die 1849 alle paar Wochen an Händen und Stirne Blut schwitzte", oder bei der von Dr Weber entlarvten hysterischen Person, „die von Donnerstag auf Freitag regelmäßig die Wundmale erhielt", jedoch „ganz deutlich eine größere Anzahl Nadelstiche" auf einem mit einer Binde um ihre Hand gewickelten Papierstreifen ersehen ließ.

Allein solche Fälle dürfen nicht verallgemeinert werden. Weder sind alle Stigmatisierten krankhafte, hysterische Personen oder Betrüger, noch alle intensiver Aszese und frommer Betrachtung sich hingebenden Personen Stigmatisierte. Es haben „Stigmata an sich getragen auch ganz kräftige Personen aus gesunden Familien, z. B. Dominika von Paradis, die 28 Jahre alt die Stigmata erhielt und über 80 Jahre alt wurde (gestorben 1556), ein kräftiges Mädchen vom Lande (Gemüsezüchterin), Isabella Hendrix (gestorben 1874), eine tüchtige Feldarbeiterin. Eine nicht unbeträchtliche Zahl von Stigmatisierten ist über 70 und 80 Jahre alt geworden"[4]). Die Aufdeckung betrügerischer Fälle von seiten der kirchlichen Obrigkeit „beweist gerade, daß der Betrug auf die Dauer nicht verborgen bleiben kann. Es widerspricht vollends gerade dem demütigen Charakter zahlreicher Stigmatisierten — mit einer wahren Angst verbargen die Heiligen ihre Stigmatisation, wie z. B. der heilige Bonaventura erzählt[5]) —, sie hätten durch Autosuggestion, d. h. durch lebhafte Vorstellungen der Wundmale Christi die Erscheinungen an sich hervorrufen wollen". In zahlreichen Fällen übrigens „ist eine intensive Vorstellung speziell der Wundmale Christi gar nicht vorausgegangen. — Auch sind nicht wenige Männer und Frauen bekannt, welche zum Leiden Christi und zumal seinen Wundmalen eine vorzügliche Andacht genährt haben und durch Verzückung und andere außerordentliche Gaben ausgezeichnet waren, die gleichwohl die Stigmata nie erlangt haben"[6]). Es fehlt also vielfach sowohl an der Vorbedingung wie am Erfolg einer Autosuggestion.

Nicht einmal „eine unbewußte künstliche Vortäuschung der Stigmatisation" durch Autosuggestion Ekstatischer, die in unbewachten Momenten infolge ihres „brennenden Verlangens, dem Heiland

[1]) F. X. Seppelt, „Die Wundmale des heiligen Franz von Assisi" in „Görresgesellschaft", dritte Vereinsschrift für 1910, S. 112. — [2]) Aberglaube und Seelsorge², 1908, S. 174. — [3]) „Ist die Stigmatisation natürlich erklärbar?" in „Magazin für volkstümliche Apologetik", 6. Jahrg. (Ravensburg 1907/8), S. 460. 463. — [4]) Pfülf, Artikel „Stigmatisation" in „Kirchenlexikon" von Wetzer und Welte², Bd. XI, Sp 815. — [5]) Legenda S. Francisci, c. 13. — [6]) Walter, ebd. 174 mit Berufung auf Pfülf, ebd. 822.

nachzufolgen bis zur Kreuzigungspein, sich mit den Fingernägeln Haut und Fleisch aufkratzen, — wie ein Irrsinniger sich selbst schlägt und verwundet und glaubt, von einer anderen Person geschlagen oder verwundet zu sein", ist mit Alfons Maury anzunehmen; denn, abgesehen von der strengen Bewachung irgendwie verdächtiger Persönlichkeiten, sind gewöhnlich Selbstverletzungen schon für das Laienauge ohne weiteres leicht unterscheidbar von der eigentümlichen Form der Wundmale Christi und ihrer ganzen übernatürlichen Art: „Das daraus fließende Blut bleibt rein und frisch; die Wunden eitern nicht, können auch durch keine ärztliche Kunst zum Zuheilen gebracht werden.[1]) - - Gewiß, die Einbildung spielt auch in den körperlichen Vorgängen des Menschen eine große Rolle. Sie vermag z. B. die Schlagfolge des Herzens und Pulses zu beschleunigen oder zu verlangsamen; sie beeinflußt den Blutumlauf und bewirkt dadurch Erröten und Erblassen; sie ruft oft die Betätigung der absondernden und ausscheidenden Nerven wie beispielsweise bei Angstschweiß hervor . . . Phantasievorstellungen lösen im Körper wirkliche Empfindungen aus. Selbst Hautblutungen können durch Einbildungskraft verursacht werden. Die kleinen Blutgefäße können vom Blutandrang, der durch seelische Erregung verursacht ist, zum Zerreißen gebracht werden. — Aber von dem Austreten einiger geringer Blutstropfen bis zu dem anhaltenden Bluten der Wundmale ist denn doch ein zu bedeutender Abstand. — Das kommt uns vor, als wollte jemand behaupten: Der Mensch kann im gewöhnlichen Zustand einen, vielleicht auch zwei Zentner heben, folglich auch einen ganzen Eisenbahnzug; er vermag in der Stunde sechs bis sieben Kilometer zu gehen, folglich in der gleichen Zeit auch von Berlin nach München zu marschieren!"[2]) Sunt certi denique fines! Hysterisches Blutschwitzen hält keinen Vergleich aus mit Stigmatismus. Zu letzterem bedarf es „einer bedeutenden Zerstörung nicht nur der feinen Blutgefäße, sondern der ganzen Haut und Fleischpartien, — zugleich einer steten Neubildung der organischen Zellen und Gewebe, da ja die Wunden auf dem Standpunkte bleiben, den sie einnehmen, nicht eitern noch sich vergrößern".

Die moderne Erklärung der Stigmatisation durch „Autosuggestion" ist nicht einmal originell; sachlich war sie vorhanden schon im 15. Jahrhundert, nur der Name Autosuggestion war noch nicht erfunden. So vertrat z. B. Pomponatius (1462–1526), Arzt und Professor der Philosophie in Padua und Bologna, diese Meinung betreffs der Stigmatisation des heiligen Franziskus. Dagegen hat der Franziskaner Bartholomäus von Pisa geschrieben[3]) und u. a. auch diesen Grund gebracht: Wenn die Be-

[1]) Stehle, ebd. 416/7. 419; vgl. Pfülf, ebd. 814. — [2]) Stehle, ebd. 418. — [3]) Auf dessen goldenes Buch De conformitate Vitae B. Francisci ad Vitam Dni. No. Jesu Christi, 1385, welches besonders hervorhebt, daß „die

trachtung des Leidens Christi durch sich schon die Kraft hätte, die Stigmata hervorzurufen, dann müßte doch „zu allererst die allerseligste Jungfrau dieselben erhalten haben ... und die Frauen unter dem Kreuze Christi, wie auch so viele andere Seelen, denen besondere Gesichte des Leidens zuteil geworden“[1]). Bei der religiösen Ekstase überhaupt ist „die Betrachtung allerdings Menschensache, aber die eigentümlichen Mitteilungen sind Gottes Werk. — Wie sollten nicht viel mehr übernatürliche und religiöse Ekstasen vorkommen, wenn es nur Sache des Menschen wäre, sich durch Fasten und Abtötung dieselben zu verschaffen?“[2])

Wohl bietet die krankhaft gesteigerte Einbildungskraft Hysterischer mit Ekstatischen den „Berührungspunkt, daß der Körper regungslos daliegt und gegen äußere Reize unempfindlich ist“, aber während bei dem hysterischen Nervenanfall der Katalepsie „die Denk- und Willensfähigkeit gleichsam eingeschläfert ist, so daß Personen nach dem Anfall einen Satz, ja ein Wort wieder aufgegriffen haben an dem Punkte, an welchem sie stehen geblieben waren. — ist bei der Ekstase diese innere Tätigkeit sehr rege, das Denken geht ganz richtig vor sich und der Geist erkennt sogar Dinge, die ihm sonst verschlossen sind“. Namentlich aber ist bei Hysterischen, zumal Frauen, „der Wunsch, Außergewöhnliches zu erleben und infolgedessen von den Menschen angestaunt und verehrt zu werden, Vater der Erscheinung“; die von Gott mit Ekstase Begnadigten dagegen „bitten inständigst um Abwendung oder Fernhaltung alles dessen, was den Mitmenschen eine höhere Achtung ihrer Person einflößen könnte. Erstere sind aufgeregt, unruhig, beim kleinsten Widerspruch gereizt und beleidigt; letztere befinden sich in aller Ruhe des Herzens, sie dulden und leiden, bekümmern sich nicht um Beleidigung und Geringschätzung“[3]). Ja, die echten Stigmatisierten „fürchten, von anderen beacht und geehrt zu werden, sie bitten Gott um Belassung der Schmerzen, aber um Verschwinden der sichtbaren Wundmale. — Diese Demut, Abtötung und Fügsamkeit zeigen das Walten eines ganz anderen Geistes als das Wesen der Hysterie“.[4])

Zur konkreten Veranschaulichung dieser abstrakten Unterscheidungsmerkmale greift P. Nik. Stehle O. M. J.[5]) heraus „drei bekanntere und sichere Fälle: die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi, der heiligen Veronika Giuliani und der gottseligen Anna Katharina Emmerich“. Namentlich der erste Fall ist in neuester Zeit Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden,

Natur oder Einbildungskraft so harte und in solcher Form angeordnete Nägel aus Nerven oder aus Fleisch“, wie bei der Stigmatisation des heiligen Franziskus, „in keinem Fall hervorbringen könnte“, weist auch Papst Benedikt XIV. hin in seinem monumentalen Werk „über die Seligsprechung der Diener Gottes und Heiligsprechung der Seligen“[2], Patavii 1743 (Manfré), p. 329 sq. — [1]) Stehle, ebd. 461 2. — [2]) Stehle, ebd. 414. — [3]) Stehle, ebd. 414 5 — [4]) Stehle, ebd. 464. — [5]) Ebd. 410 ff.

die auch bei vorurteilslosen Protestanten zu günstigen Ergebnissen geführt haben. Daraus hat der Breslauer Privatdozent Dr theol. Fr. X. Seppelt[1]) das historisch-kritisch gesicherte Resultat gewonnen, daß „die bisher allgemeine Ansicht quellenmäßig bezeugt ist, nach der San Francesco die Stigmata am Alvernerberge im September 1224, also zwei Jahre vor seinem Tode, empfangen habe", und zwar „ergibt sich aus der Beschreibung im Eliasbriefe - sozusagen an der Leiche des Heiligen —, daß sie durch Hände und Füße durchgehende Wundlöcher gewesen sind, wie wenn Nägel durchgetrieben worden wären, die überragenden Ränder waren durch das geronnene Blut schwärzlich".

P. Stehle folgt der ausführlicheren, jedoch späteren und vielleicht schon etwas ausgeschmückten Beschreibung des heiligen Kirchenlehrers Bonaventura 1260, welcher die Legende der drei Gefährten Leo, Rufinus und Angelus, sowie die erste Lebensbeschreibung des heiligen Franziskus durch Thomas von Celano 1230 zugrunde liegt. Darnach „erschienen seine Hände und Füße durchbohrt von dicken Nägeln, deren runde und schwarze Köpfe sehr gut sichtbar waren, und deren lange, wie umgebogene Spitzen um den Handrücken und die Fußsohlen hervortraten. Die breite und offenstehende Seitenwunde ließ eine rötliche Narbe sehen, von wo aus oft Blut auf die Kleider des Heiligen floß. — Nach allen Zeugen waren die Nägel von der Farbe des Eisens, aus dem Fleische des Heiligen selbst gebildet und so sehr mit seinen Gliedern verbunden, daß sie durch einen Druck auf der anderen Seite hervortraten, wie harte und aus einem Stück bestehende Nerven. — Eine Anzahl Brüder, mehrere Kardinäle, der Papst Alexander IV. selbst haben auf Eidestreue versichert, mit eigenen Augen die ehrwürdigen Wundmale des Heiligen noch zu dessen Lebzeiten gesehen zu haben. Bei seinem Tode haben mehr als 50 Brüder, die ehrwürdige Jungfrau Klara mit ihren Schwestern und ungezählte Laien diese Wunden mit ihren Händen berührt."

Für die heilige Veronika Giuliani haben wir eine genaue Lebensbeschreibung von Filippo Salvatori, die sich auf das Tagebuch der Heiligen, die Seligsprechungsakte und die alte Lebensbeschreibung von 1763 und 1776 stützt; sie wurde unter Pius VII. (1800—1823) von der Congregatio S. Officii approbiert. Darnach setzte 1694 der Herr seine große Dornenkrone auf ihr Haupt und verursachte ihr dadurch die grausamsten Schmerzen, von denen keine ärztliche Kunst sie zu heilen vermochte. In der Weihnachtsnacht desselben Jahres fühlte Veronika nach einer Entzündung einen solchen Schmerz in ihrem Herzen, „als würde es von einer scharfen Lanze durchdrungen", und zog ein darüber gelegtes Tüchlein, „mit frischem Blute gefärbt, heraus. — In die Oeffnung wäre wohl ein ordentlicher Messerrücken hineingegangen". 1697, „in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag, erhielt sie auch die anderen Wundmale". Der bischöfliche

[1]) A. a. O. S. 116, 118/9.

Bericht an das heilige Offizium und die gerichtlichen Aussagen der Schwestern meldeten, daß „die Wundmale an den Händen und Füßen oben wie ein Silberpfennig groß und rund waren, unten aber etwas kleiner. Die Seitenwunde der linken Brust war fünf Querfinger lang, in der Mitte einen Finger breit und an beiden Enden zugespitzt, wie die Wunde von einer Lanze aussieht, meistens rot und offen, und verbreitete den lieblichsten Geruch. — Veronika lebte mit dieser Wunde beinahe dreißig Jahre und verrichtete mit durchbohrten Händen und Füßen mit bewunderungswürdiger Fertigkeit alle Geschäfte und Dienste. — Diese Wundmale wurden, anstatt zu heilen, größer". Dabei wurde die Heilige „behandelt als eine Betrügerin und Heuchlerin, von Bischof und Mitschwestern verdemütigt und verachtet; aber eben in diesen Leiden war sie voll Geduld, Gehorsam und Freude"[1]).

Bei Katharina Emmerich bemerkte man am 29. Dezember 1812 zum erstenmal während einer Verzückung Blut aus der Handfläche hervordringen. P. Limberg, ihr Beichtvater, bezeugt: „Ihre Hände und Füße haben an allen Freitagen geblutet." Eine genaue, protokollarische Untersuchung durch den anfangs das Ganze als Aberglauben und Betrug verwerfenden Dr Wesener, einen zweiten Arzt Krauthausen, Dechant Rensing und P. Limberg, sowie eine zweite durch den nachmaligen Erzbischof von Köln Klemens August von Droste zu Vischering in Begleitung des Dechanten Overberg und des Medizinalrates von Druffel stellte 1813 die Tatsächlichkeit der Wundmale, sowie die Unfähigkeit zu einem Betrug außer Zweifel. Denselben Erfolg hatte die 1819 von der weltlichen Behörde vorgenommene strenge Untersuchung. Graf Friedrich Leopold Stolberg beschreibt die Wunden als Augenzeuge 1813: „Stirn und Kopf waren wie von großen Dornen durchstochen, — die Wunden auf dem Rücken der Hände und Füße weit stärker, als die auf der inneren Fläche und an den Füßen größer als an den Händen. Alle bluteten zugleich. — Die Aerzte behaupteten das Wunder früher und lauter als die Geistlichen" und erklärten es als „unmöglich, solche Wunden im gleichen Zustande durch Kunst zu erhalten, da sie weder eitern, noch sich entzünden, noch heilen".

Es mag dahingestellt bleiben, wie weit bei der echten Stigmatisation „die Gnade auf die Natur baut", d. i. auf die Lebhaftigkeit der Vorstellung in der konzentrierten Betrachtung der Passion des Gottmenschen, soviel ist sicher, daß „den natürlichen Vorgang das Uebernatürliche erhebt und über seine natürlichen Grenzen hinaus steigert", so daß ein Wunder quoad modum, wenn auch nicht gerade quoad substantiam, außer Frage steht.[2])

---

[1]) Vgl. den längeren Bericht von P. Beßmer in „Stimmen aus Maria Laach", Bd. 69 (1905), S. 278–300. — [2]) Vgl. Stehle, ebd. 459. Walter. ebd. 175.

Unverwüstliche Lutherlegenden.

Von Franz Bichler, Irrenhausseelsorger i. P. in München.

„Seit die ersten Jünger und Verehrer Martin Luthers sich daran gemacht haben, sein Leben zu schreiben, haben sie dem Drang nicht widerstehen können, Spuren seines späteren Werkes und Kampfes in seiner Vorzeit und Jugend zu finden. Mit Kontrasten, Prophezeiungen, Einflüssen und Nöten haben sie sein Werden begleitet, desto freier und einfältiger, je weniger sie davon wußten. So haben wir eine Lutherlegende bekommen, hinter der die wirkliche Jugendgeschichte verschwand. Idyllisch und romantisch ging es in ihr zu ... Solche und ähnliche Anekdoten müssen wir entschlossen beiseite legen."

So schrieb Ende 1915 der protestantische Theologieprofessor Martin Rade von Marburg, der selbst ein jetzt veraltetes dreibändiges Leben Luthers verfaßt hatte („Die christliche Welt," Marburg 1915, S. 985). Rade hat inzwischen vielen Fabeln den Rücken gewendet. Aber sind dieselben in den zum Lutherjubiläum von 1917 erschienenen Lutherschriften „entschlossen beiseite gelegt"? Keineswegs. Es wimmelt darin von längst widerlegten Legenden, sowohl in der Erzählung über Luthers Jugendzeit, als auch in der Darstellung seines späteren Lebens und Kampfes. Im nachstehenden sollen nur einige wichtigere derselben angeführt werden. Mancher Geistliche und Seelsorger kann in die Lage kommen, bei Fragen oder Streitigkeiten, die durch das Lutherjubiläum allenthalben veranlaßt werden, Auskunft geben zu müssen, und er wird in vielen Fällen die Rückständigkeit der protestantischen Luthertradition am schlagendsten enthüllen können, wenn er zeigt, wie gewissen beliebten Legenden, die immer wieder gebracht werden, durch das gesicherte Ergebnis neuer, selbst auch protestantischer Forschung, der Boden entzogen ist.

Man führt gerne den jungen Mönch Luther vor, wie er, unbefriedigt, ja im tiefsten Innern gepeinigt durch die katholische Gnadenlehre, unter Kasteiungen bis zur Todesnähe „um einen gnädigen Gott" ringt, bis er ihn schließlich einzig in seiner neuen Lehre findet. Diese von Denifle und Grisar widerlegten Aussagen über den Ursprung der Lutherschen Dogmatik, die vom spätern Luther verbreitet wurden, werden neuestens mit aller Zuversicht wiederholt und zur Ausmalung des Seelenzustandes des armen Mönches verwendet in den Jubiläumsschriften von Preuß, von Walther, von Schreckenbach, von Schneller und anderen. Die Wahrheit ist, daß der junge Luther krankhaft veranlagt war und wie Grisar in seinem „Luther" nachweist, an nervösen Angstzuständen litt, die auch in seinem späteren Leben wiederkehrten. Ich glaube, seinen pathologischen Zustand noch näher bestimmen zu können, doch diese Erörterungen gehören nicht hieher; will Gott, so werden sie anderswo gegeben werden. Jedenfalls haben körperlich-geistige Zustände zu

der Entdeckung des doktrinellen Ausganges, den Luther aus geistigen Wirren im Kloster suchte, erheblich mitgewirkt, wie auch verschiedene protestantische Gelehrte, insbesondere Hausrath von Heidelberg in seinem „Leben Luthers", anerkannt haben.

Im Bestreben, möglichst früh die „großen reformatorischen Gedanken" des Erneuerers der christlichen Lehre keimen zu lassen, führt man aber schon den Knaben, wie Buchwald es in seinem „Luther" tut, in tiefe Bedenken an seinem katholischen Werkdienst, während er den Lateinstudien obliegt. Buchwald läßt ihn in Ahnung einer tieferen Religion „mit Schrecken" oder Mitleid am Gefängnis eines angeblich ketzerischen Franziskaners, Namens Hilten, vorübergehen — von dem übrigens der Knabe gar nichts wußte und erst etwas erfuhr, als man Hilten als eine Art Vorläufer vor ihm hinstellte (Buchwald, S. 34. Vgl. Scheel-Luther I. S. 114). Die inneren Stimmen, die vom quälenden Bedürfnis eines gnädigen Gottes sprachen, hätten, heißt es (bei Schneller) den weltlichen Studenten zu Erfurt mit bitterer Schwermut ob der katholischen Lehre erfüllt; sie hätten den Mönch nach Rom begleitet, erzählt man, und sich sogar, wie Berkhan will, als Sinnestäuschungen im Gehör vernehmen lassen (eine irrige pathologische Voraussetzung). Als er zu Rom, wie die andern frommen Pilger, die sogenannte „Heilige Stiege" beim Lateran der Sitte gemäß auf den Knien und unter Gebet hinaufrutschte, hätte er nach Schreckenbach, Hesse, Schneller und anderen durch höhere Erleuchtung die Wahrheit des Bibelspruches empfunden: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", ein Spruch, der für seine Zukunft entscheidend geworden sei; er habe Rom verlassen mit der beginnenden Ueberzeugung, daß Bußwerke und gute Werke überhaupt kein Verdienst bringen, wie auch, daß er dem ihm dort entgegengetretenen Sittenverfalle künftig durch eine gewaltige Reformation entgegenwirken müsse.

Nichts von allem. Eine im Jahre 1911 von Buchwald neu entdeckte Predigt Luthers von 1545 bestätigt zwar, daß er jene Treppenandacht tatsächlich, wenn auch an den überreichen Ablässen zweifelnd, mitmachte, aber von dem damaligen Aufgang der späteren sogenannten großen Erkenntnis über die Werke und von einem Anstoß zu seinem Auftreten für Kirchenbesserung ist nicht die mindeste Rede, weder bei ihm noch in anderen echten Quellen. (Siehe Grisar, III, S. 957.) Das gibt z. B. Boehmer in einer neuen Schrift über Luthers Romreise zu. Die Uebertreibungen des Volksglaubens in Bezug auf jene Treppenabläße machten auch andere zweifeln. Erst eine unverbürgte spätere Mitteilung von Luthers Sohn Paul hat die Worte vom Gerechten, der aus dem Glauben lebt, in Verbindung mit Luthers Besteigung der sogenannten Pilatustreppe gebracht.

Vor dem Römerbriefkommentar des Augustinermönchs aus den Jahren 1515 und 1516, der durch Denifle handschriftlich entdeckt

und durch Joh. Ficker vollständig veröffentlicht wurde, gibt es gar keinen Beweis für das Vorhandensein irrtümlicher Lehransichten oder unkirchlicher Reformbestrebungen bei Luther, wenn man etwa gewisse unklare Anflüge in dem unmittelbar vorausgegangenen Psalmenkommentar des jungen Wittenberger Professors abrechnet. Das haben Grisars eingehende Untersuchungen unumstößlich ergeben. Die ganze bisher gewohnte protestantische Konstruktion ist Legende.

Eine Ausnahme macht auch nicht die Mitteilung Luthers, wie er als Student zu Erfurt zum ersten Mal eine vollständige Bibel gefunden habe und durch ihren Inhalt sehr überrascht worden sei; denn die von einigen Autoren hiebei erzählten Zweifel des Jünglings an der Wahrheit der katholischen Lehre sind eine Zutat ihrer Phantasie.

Wenn man doch, statt mit Gewalt eine Opposition vor 1515/16 aufzustellen, die sicheren Berichte erwähnt und erwogen hätte, die von seinem epileptischen Anfall mit Konvulsionen im Chore der Mönche sprechen, dann von seinem nervösen Angstleiden bei der Primiz, wo er den Altar stürmisch verlassen wollte und bei einer Prozession mit dem heiligsten Sakramente, wo es ihn beinahe ebenso davongetrieben hätte; ferner von den terrores, die er namentlich (zufolge Melanchthon) bei seinem Eintritt ins Kloster litt, von der krankhaften Verzweiflung seines Gemütes unter Prädestinationsgedanken; von seiner scheuen, bei normaler Anlage nicht erklärlichen Furcht vor dem Bilde des Gekreuzigten, einer Furcht, die er freilich und mit ihm die meisten Autoren — fabelhaft genug — als Folge der katholischen Lehre von Christus, dem strengen Richter unserer Werke, erklären wollten; endlich von der exaltierten und phantastischen Schilderung in seinen Resolutionen über sein bis zur Todesnot gesteigertes Gefühl der Gottverlassenheit, das ihm öfters physisch das Herz einschnürte. Bei Grisar findet man die betreffenden Stellen. Ich kann noch eine neue, die in Betracht käme, hinzufügen: „Einmal war ich ganz erschrocken", sagt er in den Tischreden von 1532, „als Staupitz das Sakrament herabnahm. Ich sagte es dem Staupitz in der Beichte; der sagte: ‚Das ist nicht Christus, denn Christus schreckt nicht, sondern tröstet'". Hätte man solche Aeußerungen Luthers für seine Entwicklungsgeschichte nach Gebühr berücksichtigt, so träfe nicht auch hier die allgemeine Klage zu, welche jetzt gelehrte Protestanten gelegentlich aussprechen, daß „Unkraut und unfruchtbares Gestrüpp in der romantisch erbaulichen Lutherbiographie aufgesprossen ist." So Walter von Friedensburg (1916), ein großer Lutherfreund.

Man bezieht die alte katholische Geschichtsschreibung, wie es auch Friedensburg tut, gerne in diese Klage über Fabeln ein, aber namentlich in Bezug auf diejenige über Luthers Jugend und frühen Geistesgang führt die protestantische bis heute die Palme.

Die protestantischen Tetzellegenden sind auch noch immer ohne Zahl. Seitdem Luther die Lügentradition gegen die Person und die Ablaßpredigt Tetzels eröffnet hat, kann sich, wie es scheinen will, die protestantische Reformations-Erzählung über den Ablaßstreit gar nicht mehr von den Unwahrheiten losmachen, trotz des Protestes ernster katholischer, wie protestantischer Forscher. Tetzels Gestalt ist allerdings in der unparteilichen Geschichte wenig sympathisch. Aber sympathisch wird sie gewissermaßen zuletzt noch durch die Last der ungerecht auf ihr ruhenden Anklagen. Besonders der katholische Historiker Nikolaus Paulus hat sich, wie selbst Gustav Kawerau zugibt, „das Verdienst erworben, die Geschichte Tetzels in zahlreichen Punkten aufgeklärt und festgestellt zu haben mit ehrlichem Streben nach geschichtlicher Wahrheit". Die Resultate von Paulus zertrümmern aber z. B., was in zwei größeren Lutherjubiläumsschriften von Paul Schreckenbach und von Kaulfuß wiederum behauptet wird, Tetzel sei wegen eines zu Innsbruck begangenen Ehebruches zum Tod verurteilt worden und nur mit genauer Not sei er durch Fürsprache der Hinrichtung entgangen; er sei als Mönch der Vater von zwei Kindern gewesen und habe sich bei dem Ablaßhandel sträflich bereichert. Letztere Behauptung, die ihn zum Dieb macht, wiederholt Schreckenbach unverzagt, während doch sogar Kalkoff mit Zurückweisung dieser Anklage von den „einem Tetzel zu Unrecht nachgesagten Unterschleifen" spricht. Daß obige anrüchige Verleumdungen sogar der protestantischen Kinderwelt schon dargeboten werden (Kalender für deutsche Christenkinder auf das Jahr 1917, S. 25), erscheint doppelt unbegreiflich.

Tetzel hätte sich, so liest man insgemein, bei seinen Uebertreibungen von der Kraft der Ablässe in seinen Predigten zu Halle gewisser, sehr unehrerbietiger Worte über die Mutter Gottes bedient. Aber er hat, wie neuestens auch wieder der Protestant Otto Clemen hervorhebt, von der Behörde in Halle ein amtliches Zeugnis erhalten, „daß er diese skandalöse Aeußerung nicht getan hat". Die Ansicht, die in den ihm angedichteten populären Versen „Sobald das Geld im Kasten" u. s. w. ausgedrückt ist, hat er wohl ausgesprochen, aber er hat sich dabei an die unbegründete Vermutung einiger Theologen, wie Prierias, über die unfehlbar und schnell befreiende Kraft des vollkommenen Ablasses für Verstorbene gehalten.

Hat Tetzel, wie neuestens Schmieder in einer Jubiläumsschrift erzählt, „eine ganze Preisskala für verschiedene Sünden aufgestellt?" Auf Kirchenraub hätte er 9 Dukaten gesetzt, auf Todschlag 7, auf Hexerei 6, auf Eltern und Geschwistermord 4. Tetzel hat absolut nichts derartiges aufgestellt. Der Verfasser scheint aus zweiter Hand unberechtigte Anklagen zu überliefern, die sich auf eine Verwechslung des alten Taxenbuches der päpstlichen Pönitentiarie mit den Instruktionen Tetzels stützten. Zu Rom verlangte man laut dem erstmalig 1479 dort gedruckten Taxenbuch der kurialen Kanzlei aller-

dings zum Unterhalte der Amtspersonen bei Erteilung von Absolutionsgewalten die Erlegung von gewissen abgestuften Summen. Darüber und über die alten Vorläufer des Taxenbuches haben Gößler und vor ihm Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte 1888 genügende Aufschlüsse gegeben. — Nur eine Verleumdung ferner, die von Luther stammt und auch nur in dessen spätester Zeit von ihm vorgebracht wird, ist die von Schmieder und anderen wiederholte Angabe, Tetzel habe auch für zukünftige Sünden Nachlassung gegeben, oder richtiger verkauft. Die Anekdote von dem Edelmann, der Tetzels Ablaßkasten beraubt, weil ihm Tetzel im voraus Sündenvergebung gewährt hätte, lief erst geraume Zeit nach Luthers Tod in protestantischen Kreisen um und entbehrt der historischen Grundlage. Sie wird aber in unseren Tagen wieder ausgenützt. — Ein anderes Histörchen wird in der Lutherbiographie von Buchwald (1914) aus einem ganz unzuverlässigen Bericht von Strigenicius wieder aufgewärmt: Tetzel habe in der Zeit vor seiner Ablaßpredigt als Prediger zu Zwickau (wo er in dieser Periode nie als Prediger war!) mit dem Küster sich Geld zum Prassen verschafft durch Täuschung des leichtgläubigen Volkes von der Kanzel aus. So Strigenicius, der Superintendent, im Jahre 1595 mit einem „Man sagt". Und ähnlich, nur unter besserer Zustutzung, der genannte Verfasser der Lutherbiographie.

Die meisten protestantischen Ankläger Tetzels geben zu erkennen, daß sie gar nicht wissen, was Ablaß ist; so Hans Preuß, Kalkoff, Buchwald, Hesse u. a. Sie werfen noch immer den Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen zusammen mit dem Nachlaß der Sündenschuld trotz der entgegenstehenden, überall zugänglichen Darlegungen der Kirchenlehre und trotz der aus Tetzels Instruktionen und den zeitgenössischen Zeugnissen klar erhellenden Tatsachen. „Es wäre nicht not, Reue noch Leid oder Buße für die Sünde zu haben, wenn einer den Ablaß oder den Ablaßbrief kaufte." Wer dieses, wie Schmieder (und ähnlich Kaulfuß, Hans Preuß u. s. w.) Tetzel sagen lassen kann, der hat offenbar die Dokumente, welche Tetzels Ablaßpredigten betreffen, auch nicht von Meilenweite angesehen. „Es ist kein Ruhm für die lutherische Geschichtsforschung", sagte der protestantische Historiker K. Schirren schon im Jahre 1861, „daß sie sich damit begnügt hat, auf Grund wertloser Zeugnisse, die meist von Luther selbst rührten, Luthers ersten Feind Schritt für Schritt mit persönlichen Schmähungen zu überhäufen"

Eine Musterkarte protestantischer Geschichtsfabeln liefern ferner die Darstellungen des Reichstages von Worms. Die Legendenranken um den Reichstag, der die Acht über Luther verhängte, zeigen mit besonderer Deutlichkeit, wie zähe man noch heute an altem, der Kirche mißgünstigem oder Luther verherrlichendem Materiale festhält. Da ist natürlich vor allem eine gefeierte Szene die Weigerung des Widerrufes Luthers mit seinem heroischen Wort: „Hier stehe ich,

ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen." So ist das Wort auf dem Wormser Luthermonument verewigt, so hallt es durch mehrere neue Jubiläumsbücher. Und doch ist durch Untersuchungen von protestantischen Gelehrten, besonders von Karl Müller (1907) nachgewiesen, daß als historisch nur gelten kann, Luther habe seine Erklärung mit der geläufigen Formel geschlossen „Gott helfe mir, Amen", und zwar dazu noch unter großem Lärm seiner Umgebung, so daß der Schluß nur notdürftig gehört wurde. Aber Buchwald läßt ihn immer noch die obigen feierlichen „ehernen Worte" in den Saal hineinrufen, wenn er auch eine andere Reihenfolge zuläßt; andere, z. B. Alfred Kirsch, wiederholen sie ohne Aenderung und ohne Zweifel. Der Stift des Zeichners hat die Szene zudem bei Hesse dem Auge des Lesers in großartiger Gestalt entworfen und mit den unentbehrlichen „ehernen Worten" geschmückt. Verschiedene Autoren verraten ihre Verstimmung über die unliebsame Kritik der Wissenschaft an den Worten und suchen sie wenigstens unter Vorbehalten doch wieder anzubringen. „Man wird gut tun", hatte der protestantische Theologe H. Boehmer gesagt, „das berühmteste Lutherwort nicht mehr als ein Lutherwort zu zitieren. Das wird manchem schwer fallen." Letzteres ist ein sehr richtiges Urteil unter den vielen unrichtigen, die Boehmers Lutherbuch auch in der neuesten Auflage auszeichnen. Vorsichtiger als andere ist der protestantische Theologe Walter Köhler von Zürich. An die Stelle des Lutherwortes setzt er die Luthertat von Worms, die er aber dann mit ans Fabelhafte streifenden Lobeserhebungen ausmalt.

Die Wormser Anekdote vom Ritter Georg von Frundsberg wird dadurch nicht glaubwürdiger, daß sie bei Hesse im verherrlichenden Bilde vom Stifte H. L. Braunes gezeichnet ist. Sie wird erst in dem durch seine Fabeleien berühmten Adelsspiegel von Cyriakus Spangenberg 1591 erzählt und ist gleichwohl auch in Luthers Leben von Köstlin und Kawerau (I. S. 410) aufgenommen. Es ist doch schon innerlich unglaublich, daß Frundsberg in dem Moment, als Luther, aus dem Vorsaal zum Verhör berufen, im Begriffe eintreten war, ihm sollte die lange überlieferte Rede zu seiner Ermutigung gehalten haben.

Ebenso gehört ein starker Glaube zu der Annahme, daß zu Worms ein langes Gebet Luthers, angeblich in seiner Kammer mit lauter Stimme verrichtet, genau belauscht und aufgeschrieben worden sei. Es beginnt erst spät von unkontrollierbarer Seite her die Runde durch die protestantische Literatur zu machen. Gleichwohl steht es bei Köstlin-Kawerau S. 423 und wandert durch die Literatur des Jubiläums von 1917 (so z. B. bei Walther, Luthers Charakter S. 20 und Hesse S. 46). Vergebens hatte es bereits Boehmer als „unbezeugt" erklärt.

Mit einem ganzen, erdichteten Roman entzückt das Buch von Schneller über die Lutherstätten (1917) seine Leser, indem es sie

nach Miltenberg am Main führt, wohin Luther auf seiner Reise nach Worms angeblich gekommen wäre, und sie in einem dort noch bestehenden alten Gasthause der rührenden Szene beiwohnen läßt, wie Graf Eberhard von Erbach, der Luther fangen wollte, durch ein belauschtes, inbrünstiges Gebet desselben aus einem Saulus zu Paulus wird und sogar den vermeintlichen Ketzer auf seinem entfernten Schlosse gastlich empfängt. Luther war nie in Miltenberg! Schnellers Quelle ist allein die phantastische Erzählung in einer modernen Handschrift des Städtchens Miltenberg, wo man aus Lokalpatriotismus die Legende kultivierte.

Weniger harmlos klingt die Erzählung, die nur wenige Lutherbücher sich entgehen lassen, von einem Ausspruch des päpstlichen Legaten beim Wormser Reichstag, Hieronymus Aleander. Er soll (nach Buchwald, Schreckenbach u. a.) gesagt haben: Wenn die Deutschen die Herrschaft des Papstes, dem sie doch am wenigsten zahlten, abwerfen sollten, so werden wir (zu Rom) „dafür sorgen, daß ihr euch untereinander mordet, bis ihr im eigenen Blute untergeht". Ein Beweis dafür liegt nicht vor; die feindlichen Kreise von Wittenberg, in denen die Behauptung nachmals auftritt, können uns die Wahrheit des entsetzlichen Wortes keineswegs verbürgen.

Noch andere Wormser Legenden wären anzureihen. Aber nur das sei noch erwähnt, daß es nicht zu verstehen ist, warum ein Bild in dem Werke von Schreckenbach (S. 96) das sogenannte Lutherpförtchen in der Stadtmauer von Worms abbildet. Die Fabel, daß Luther durch dasselbe entwichen sei, ist ja doch keiner Beachtung wert und ist auch in neuen Büchern kaum zu finden. Luther entwich überhaupt nicht, sondern wurde mit bewaffneter Schutzbegleitung fortgeführt. Luther wußte bei seinem Weggange von Worms, daß er auf Anordnung des sächsischen Kurfürsten Friedrich überfallen werden sollte. Nur alte Dichtung bringt es zuwege, daß der Ueberfall in der Nähe der Wartburg von Hesse so geschildert wird, als ob Luther, unbewußt seines Loses, unter großen Schrecken „mit Gewalt aus dem Wagen gerissen" worden sei. Luther hat auch nicht die Wartburg mit trotzigem Mute verlassen „gegen Friedrichs Befehl", wie Preuß behauptet, sondern im Bewußtsein, daß ihm der Weggang von dessen Seite freigestellt sei durch ein Schreiben, das wir noch kennen.

Von den Legenden aus Luthers späterer Geschichte hatten diejenigen über erfüllte Prophezeiungen eine besondere populäre Zugkraft. Luther berief sich wiederholt auf das angeblich prophetische Wort von Hus bei seinem Feuertode: jetzt brate man eine Gans (Hus czechisch Gans), aber es werde ein Schwan aus seiner Asche auferstehn, der singen werde, ohne daß man ihn töten könne. Man wiederholte das hundertfach aus Luthers Munde, und auch Jubiläumsbücher, wie das von Schneller, machen sich 1917 zum Echo der Weissagung. Die ernsteren böhmischen Geschichts-

schreiber, z. B. Palacky, haben natürlich das vermeintliche Wort Hufens abgelehnt, aber die Macht der Tradition für Luther erwies sich als stärker.

Allzuernst nimmt auch noch der Rostocker Universitätsprofessor Wilhelm Walther die Weissagungen von Staupitz und einem Greise zu Erfurt, die dem jungen Luther eine große Zukunft prophezeien (S. 98). Buchwald (S. 34) läßt Hilten prophezeien, daß ein „Held" nach ihm kommen werde. Selbst Geiler von Kaisersberg, der gut katholische Prediger, muß neuestens wieder seine Autorität herleihen, um Luther mit der Weissagung von einem demnächst auftretenden großen Reformator zu beglaubigen. Der ihm zuerst von Specklin aus unbekannten handschriftlichen Berichten zugeschriebene Ausspruch ist nach dem protestantischen elsässischen Historiker Charles Schmidt unglaubwürdig und „unvereinbar mit der sonstigen Stellung" Geilers.

Ich schließe mit der Mythe von der unaussprechlichen Ruhe, die Luther in seinem tiefsten Innern immer bewahrt haben sollte, angefangen von seinem offenen Bruche mit der Kirche, wo es nach Hans Preuß „in seiner Seele ganz stille gewesen wäre wie auf dem Meeresgrunde", bis zur „vollen friedlichen Abendsonne" seiner letzten Jahre. „Nicht Sorge um seine Sache" habe ihn angefochten, sondern nur „allerhand Schatten" umdämmerten ihn wegen seiner Krankheiten und häuslichen Leides. Das historische Bild ist ein anderes. Flammende und verzehrende Aufregung in seinem Kampfe, wechselnd mit den trübsten Zuständen der Depression, begleiten ihn durch alle Jahre; am meisten aber tritt die anormale Verdüsterung und Geneigtheit zu Wutausfällen, die nur aus Gewissensfolter und zugleich pathologischen Ursachen zu erklären sind, gegen den Ausgang seines Lebens hervor. Der hervorragendste katholische Lutherforscher unserer Zeit, Grisar, hat darüber sehr lesenswerte Kapitel geschrieben. Man sehe z. B. diejenigen in seinem dritten Bande mit den Titeln: „Ein Lebensgang voll Gewissenskämpfen", „Verdüsterung, Aberglaube, Teufelswahn" und namentlich „Nachtseiten des Seelenlebens". Was dieser Autor für den Geisteszustand Luthers beigebracht hat, kann noch durch psychopathische Beobachtungen vertieft und in ein gewisses System gebracht werden. Doch hier ist, wie schon bemerkt, nicht der Ort zu solchen Ausführungen.

Recht auffallend ist jedenfalls die ängstliche Furcht, mit der die protestantische Literatur an den seltsamen psychologischen Erscheinungen bei Luther, insbesondere auch in seinen alten Tagen, vorübergeht, ohne sich auf die in seinen eigenen Briefen und Reden beglaubigten Einzelheiten einzulassen. Das gilt auch von den neuesten Schriften zum Lutherjubiläum, soweit mir in der bücherreichen Stadt München ein Einblick in dieselben gestattet war.

Zur psychologischen Predigtmethode.

Von Heinrich Stolte S. V. D. in Hangelar (Siegkreis).

Erfreulicherweise ist seit einer Reihe von Jahren auch der Homiletik, dem Stiefkinde unter den theologischen Disziplinen, von verschiedener Seite treuere Sorge gewidmet worden. Spezielle Broschüren und eigene Arbeiten in den theologischen Fachorganen befaßten sich mit der Lösung ihrer Probleme, auf homiletischen Kursen suchten gewandte Führer eine mutige Schar zu gewinnen und kriegstüchtig zu machen. Allerdings konnte ein größerer, merklich fühlbarer Erfolg nicht erzielt werden, wurde doch die aufgewandte Mühe leider fast ganz durch nötige Vorarbeiten aufgezehrt. Weil die aufbauende Tätigkeit in der homiletischen Wissenschaft und Praxis noch nicht den wünschenswerten Umfang angenommen hat, so begrüßen wir um so mehr jeden Beitrag, der hilft, das hohe Ziel einer allseitigen Hebung der Kanzelberedsamkeit zu erreichen.

Es ist nun eine Schrift[1]) erschienen, worin der Verfasser die Prediger mit einer Theorie bekannt macht, die nach seiner etwas kühnen Ueberzeugung den Aufstieg der homiletischen Tätigkeit zu dem erwarteten Ziele fraglos im besten Sinne beeinflussen, wenn nicht gar einen gänzlichen Umschwung zum Bessern in der Ausübung des Predigtamtes herbeiführen müsse.

Ob aber der Prediger bei Anwendung dieser angeblich neuen homiletischen Methode auf seine Rechnung kommen wird, ob überhaupt diese Theorie neu genannt werden kann, und sie in der Lage ist, eine Reform in der Predigtpraxis anzubahnen, wird der Leser aus dem Folgenden leicht beurteilen können.

Die in Frage stehende Broschüre ist nicht umfangreich und läßt sich sehr wohl in einem Tage durcharbeiten. Die ersten 18 Seiten befassen sich mit dem Tiefstand unserer heutigen Predigt. Noch einmal werden hier alle jene Klagen über deren Niedergang auf engem Raume zusammengestellt, die seit den letzten Jahren wiederholt aus Broschüren und Zeitschriften vernehmlich an unser Ohr drangen.

Eine besondere Eigentümlichkeit der Broschüre lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Katholischerseits geschieht es wohl zum ersten Male, daß auch in einer homiletischen Schrift protestantische homiletische Kritiker und Schriftsteller in ausgedehnterem Maße im Verein mit katholischen als Stützen für Behauptungen und Anschauungen zitiert werden. Viele theologische Leser, die es zufrieden sind, wenn in anderen theologischen Disziplinen bei der Abwehr irriger Auffassungen und Lehren andersgläubige Gelehrte angeführt werden, werden es von vornherein für einen Mißgriff halten, daß

[1]) Homiletische Formalstufentheorie. Eine neue homiletische Methode nach psychologischen Grundsätzen von Dr theol. et phil. Nico Cotlarciuc. Paderborn 1915. Schöningh.

in der Homiletik protestantische Autoren als Stimmführer auftreten, nicht damit wir unsere Ansichten gegen sie verteidigen, sondern um auf gleicher Linie mit katholischen Gewährsmännern Zeugendienste für die Berechtigung von Aufstellungen zu leisten.

Gewiß müssen wir Katholiken uns in der Verwendung protestantischer Autoren bei der Lehrverkündigung eine außerordentliche Zurückhaltung auferlegen. Dazu verpflichtet uns der gegensätzliche Glaubensstandpunkt der zwei großen Kirchengemeinschaften und die Gefahr für die Reinheit und Absolutheit des katholischen Christentums. Anderseits hat die Theorie der Beredsamkeit auf protestantischer Seite, wie leicht verständlich ist, da die Predigt bei den Evangelischen erste Kulthandlung bedeutet, zum Teil meisterhafte, originelle Darstellungen gefunden. Dem, der wissenschaftlich arbeitet, wird es wohl kaum einer verargen, wenn er auch in der Homiletik Nutzbringendes von den Protestanten lernt, nur wird es rätlicher erscheinen, dieses Lerngut mit katholischem Geiste erfüllt, verarbeitet wiederzugeben, anstatt den protestantischen Autor selber zu zitieren.

Auf den folgenden Blättern von Seite 19—104 entwickelt der Verfasser die neue psychologische Methode in der Homiletik, u. zw. zunächst die Theorie (S. 19—36), dann das Verfahren nach derselben (S. 37—104).

Ein hervorragendes Merkmal dieser Methode soll deren gänzliche Neuheit sein! Auf den ersten Seiten hatte ja der Verfasser gezeigt, daß „das ‚Alter der Schule und der Methode', wenn auch sporadisch, als Schuld der Wirkungslosigkeit der Predigt anerkannt werde" (S. 19). Dem gegenüber will er eben „eine neue homiletische Methode nach psychologischen Grundsätzen" vorlegen und mit ihr der Predigt aufhelfen, damit diese vor einem weiteren Versinken in die Tiefe bewahrt werde.

Gewiß bleibt es ein zu beklagender Uebelstand, daß unsere gebräuchlichen homiletischen Handbücher die Methode oder Technik der Predigt wenig eingehend besprechen. In der Vernachlässigung dieses Zweiges im homiletischen Betriebe mag auch ein Grund der Verflachung unserer Predigt erblickt werden. Auch braucht sich die Katechetik, die natürliche Schwester der Homiletik, über ähnliche Mißachtung nicht zu beklagen. Da aber beide die im eigentlichsten Sinne praktischen Teile der praktischen Theologie darstellen, so hätte die Methode oder Technik der Predigt schon längst aus einem jahrelangen Schlummerzustande aufgeweckt werden sollen.

Bietet nun die neue Methode in der Tat etwas Neues? Wesentlich besteht sie in der Anwendung von Formalstufen auch in der Predigt, wie sie glücklich in Anlehnung an Herbart-Zillersche Grundsätze in der Katechese seit mehreren Jahren Verwendung finden. Heißt ja auch die neue Methode „Homiletische Formalstufentheorie". Natürlich ist der Verfasser weit davon entfernt, die Formalstufen der Katechese einfach schablonenhaft auf die Predigt zu übertragen. Er hat gewisse Modifikationen vorgenommen. Seine Theorie um-

faßt außer der Vorstufe „Predigtbasis" drei Formalstufen: Erste Stufe: Ueberzeugung mit den Unterstufen a) Anschauung (Darstellung, Darbietung), b) Abstraktion (Erklärung, Illustration), c) Anknüpfung (Belehrung), d) Begründung und Widerlegung; — zweite Stufe: Gefühlsanregung; — dritte Stufe: Ueberredung.

Jeder Prediger, der vorurteilsfrei und uneingenommen diese Namen an seinem Geiste vorüberziehen läßt, wird unwillkürlich zu dem Urteil kommen: „Will der Theoretiker mit diesen drei Hauptstufen nur sagen, daß der Redner überzeugen, auf das Gefühl einwirken und zu einem Willensentschluß anregen muß, und daß in der Predigtbasis Redner und Zuhörer sich gegenseitig finden sollen, dann ist es unverständlich, wie diese Theorie gegenüber der Rhetorik etwas Neues besagt."

Das Neue besteht auch meines Erachtens in nichts anderem als in dem Neben- und Nacheinander, in dem Getrenntsein der dreifachen Beeinflussung auf Verstand, Gefühl und Willen, während die alte Schule auch diese dreifache Tätigkeit von dem Redner erwartet, aber ein Durchdringen, ein gegenseitiges Helfen und Stützen derselben für notwendig erachtet. Nach Cotlarciuc muß also eine vollkommene Predigt drei Teile umfassen: 1. Klärung und Beweisführung für den Verstand, 2. Einwirkung auf das Gefühl, 3. Bewegung zu einem Willensentschluß. Da auf diese Weise die ganze Seele in all ihren Teilen ergriffen würde, so nennt er seine Methode die psychologische. Materiell bietet diese Theorie nichts Neues; das Neue liegt allein in dem Formalen. Fast alles, was der Verfasser sonst noch in der Darstellung zu diesen drei Formalstufen sagt, findet sich ebensogut in unseren bekannten Lehrbüchern. Man vermißt eine tiefere Begründung der besonderen Eigenart dieser Theorie, eben dessen, was an derselben neu ist. Vermutlich liegt aber der Grund für die Aufstellung von drei getrennten Tätigkeiten in bestimmter Abfolge bei der Rede in der Anschauung des Verfassers, daß die Seele drei, nicht zwei Vermögen habe, wie Aristoteles annimmt. (S. 22.)

Mag man auch in der Theorie den seelischen Vermögenskomplex anatomisch zerlegen, kein Redner von Ruf hat aber bewußt jedes einzelne Vermögen für sich zu beeinflussen gesucht, obwohl man bei jedem Redeteile findet, von denen der eine mehr für den Verstand, der andere mehr für das Strebevermögen berechnet ist. Die rednerischen Leistungen stehen mit der Theorie von Cotlarciuc auf gespanntem Fuße und doch haben wir erst die Kunst, erst die Betätigung, sie ist das Frühere, dann die Ableitung von Regeln und den theoretischen Aufbau.

Möchte man doch die Formalstufentheorie von Cotlarciuc durchführen, so wird es sich öfter ergeben, daß die Predigten viel zu lang und mehrere verschiedenartige Materien in einer Predigt behandelt werden. Schon die Durchführung der ersten Formalstufe

mit ihren Unterstufen: Darbietung, Erklärung, Belehrung, Begründung und Widerlegung ergibt Stoff für einen erklärenden und beweisenden religiösen Vortrag, etwa für eine didaskalische oder katechetische Predigt, der nur noch ein effektvoller Schluß angeknüpft werden müßte. Nun soll aber das Gefühl durch plastische Schilderung einer Tatsache, einer Begebenheit, eines Gemäldes erregt werden, dazu darf der „für die Einwirkung aufs Gemüt und zur Hervorbringung der Gefühle bestimmte Teil der Predigt nicht zu kurz ausfallen" (S. 64), dann noch als dritter Teil die Erregung der Willensentschlüsse mit dem Apparat von Motiven und Quietiven, da fragt man sich: wann kommt das Ende? Gerade das, was der Verfasser zur dritten Formalstufe: „Ueberredung" ausführt, ist eine kurze Theorie der paränetischen Predigt. Cotlarciuc ist schlechterdings nicht anders zu verstehen, als daß jede Predigt in zwei zerfällt: 1. didaskalisch, 2. paränetisch: dazwischen Gefühlsanregung durch plastische Schilderung eines singulären Ereignisses. So schreibt er z. B. Seite 63: „Im ersten Teile wurde z. B. über irgendeine Sünde gesprochen. Die betreffende Sünde wurde dargestellt, erläutert und als solche bewiesen. Dies wäre beiläufig eine akademische Vorlesung. Der Zuhörer würde einen wörtlichen und sachlichen Begriff von der Sünde haben." Im zweiten Teile müßten dann Reuegefühle erweckt werden, die „bis zum lebhaft empfundenen Schmerze erwachsen. Dies kann geschehen, wenn man einen besonderen Teil der Predigt eigens diesem Zwecke widmet". (S 63.) Dann folgten im dritten Teile die Motive, die den Zuhörer von der Sünde abschrecken sollen. Würde aber nicht ein geborener Redner die Erläuterung, Beweisführung, also die Gedanken der ersten Formalstufe, so gestalten, daß sie geeignet sind, den Menschen mit Abscheu vor der Sünde zu erfüllen und damit in Form von Motiven vorlegen? Und wenn einmal im ersten Teil der Predigt nach der Formalstufentheorie keine Wahrheit der Sittenlehre vorgelegt wird, sondern eine rein theoretische, von der verschiedene moralische Anwendungen gemacht werden können, haben wir dann nicht gleich zwei verschiedene Materien in einer Predigt behandelt: etwa auf der ersten Formalstufe: Erläuterung und Beweisführung der Gegenwart Christi im Sakramente, auf der dritten: Motive, durchgeführt nach dem Schema Obersatz, Untersatz, Schlußsatz (S. 76) für die Teilnahme an theophorischen Prozessionen? Es ist ja alles wahr, was der Verfasser auf Seite 75 bis 77 über die Erzeugung des Willensentschlusses sagt, wenn man auch das Schema: Obersatz, Untersatz und Schlußsatz, wonach jedes Motiv durchzuführen ist, in der Pastoraltheologie von Schüch gut durchgeführt und bestens illustriert finden kann, aber der Obersatz, soll die Predigt einheitlich sein, muß seine Begründung auf der ersten Formalstufe finden, wenn ich mich der Terminologie von Cotlarciuc bedienen soll. Von dieser Verknüpfung oder inneren Verbindung zwischen den Formalstufen spricht aber

Cotlarciuc gar nicht, was doch wesentlich notwendig gewesen wäre, sollen die drei Stufen nicht wie Fächer nebeneinander stehen.

Vergleichen wir jetzt einmal die „neue Formalstufentheorie" mit der Lehre der Vorzeit über die Anlage der Predigt. Bietet sie da etwas Neues? In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab Rudolf Graser ein Handbuch für den angehenden Prediger heraus, das betitelt ist: „Vollständige Lehrart zu predigen oder wahre Beredsamkeit der christlichen Kanzel."[1]) Graser stellt folgenden Grundriß für die Predigt auf: 1. Kanzelspruch, 2. Eingang, 3. Hauptsatz, 4. Erklärung des Hauptsatzes, 5. Beweisgrund, 6. Widerlegung der Haupteinwürfe, 7. Nutzanwendung, moralische Reflexionen, Beweggründe, 8. Erregung der Affekte, 9. Schluß. Dieses Schema nennt Graser ebenfalls psychologisch und zeigt es auch eingehend in seinem Werke. Zwischen Graser und Cotlarciuc besteht der Unterschied, daß der erstere die Erregung der Affekte nach der Nutzanwendung setzt, während der letztere eine umgekehrte Stellung in der Formalstufentheorie: Belehrung, Gefühlsanregung, Einwirken auf den Willen nach der Dreiteilung der Seelenvermögen: Verstand, Gefühl, Willen befürwortet. Graser aber hat noch die Vorteile, daß er die verschiedenartige Durchführung eines theoretischen oder praktischen Hauptsatzes zeigt, ferner ausdrücklich hervorhebt, daß bei weitem nicht in jeder Predigt sämtliche oben genannten Teile vorkommen müßten, daß vielmehr je nach dem Stoffe zuweilen die Erklärung genügt, zuweilen auch der Hörer sich zufrieden gibt, wenn bestimmte Hindernisse als nicht bestehend dargelegt werden. Man darf wohl behaupten, daß die Methode der Predigt, insofern sie psychologisch sein muß, in ihren Grundlinien von der griechischen und römischen Rhetorik festgelegt worden ist, und daß diesen kaum etwas Neues hinzugefügt werden kann.

Zwei Hinweise unseres Autors auf protestantische Schriftsteller bedürfen noch einer Klarstellung.

Es kommt offenbar dem Verfasser sehr darauf an, für die Predigt eine „psychologische Methode" zu finden, und da weist er auch auf die „psychologische Predigt" hin, wie sie Uckeley in seinen „Moderne Predigtideale" (Leipzig 1910) erwähnt. Die katholische Homiletik kennt diesen Terminus „psychologische Predigt" nicht, wie auch die übrigen ihr unbekannt sind, gegen die Uckeley jenen Fachausdruck abgrenzt: „Erweckungspredigten, ethische Predigt, soziale Predigt." Als Meister der psychologischen Predigt empfiehlt der protestantische Professor den verstorbenen Pfarrer Hoffmann, der jahrelang an St. Laurentius zu Halle als Prediger tätig war. In einer Fußnote auf Seite 28 weist Cotlarciuc auf die von diesem Pfarrer herausgegebenen Predigtbände hin. Man geht aber nicht fehl mit der Behauptung, daß Cotlarciuc diese Predigten gar nicht

[1]) Vgl. meinen Artikel in dieser Zeitschrift 1916, S. 72 ff.: „P. Rudolf Grasers Predigttechnik."

eingesehen hat, denn das psychologische Moment liegt gar nicht, auch nicht im entferntesten, in einer Benützung einer Formalstufentheorie, sondern in der Anwendung des biblischen Textes auf die Seelenzustände der Zuhörer. Als Beleg dafür, daß unserem Gewährsmann jene psychologischen Predigten unbekannt sind, kann noch auf die Fußnote auf Seite 67 hingewiesen werden. Dort heißt es: „Einen solchen Prediger erwähnt Uckeley, Predigtideale, a. a. O. Seite 44, und zw. D. Kähler aus Hall." Es muß aber heißen Hoffmann aus Halle. D. Kähler hat ein Vorwort zu Hoffmanns Predigten geschrieben, soweit sie bei Deichert in Leipzig erschienen sind. Am Schluß der Anmerkung finden wir aber die Bemerkung: „Leider konnte ich diese Predigten nicht erhalten und zu Rate ziehen." Die drei Hauptpredigtbände Hoffmanns sind aber noch jetzt bei Mühlmann in Halle zu haben, während die Bibelstunden und zwei weitere Predigtbände mit Vorwort von D. Kähler bei Deichert in Leipzig feilstehen.

Der zweite Hinweis gilt Niebergall. Aus dessen Werk: „Wie predigen wir dem modernen Menschen?" hat Cotlarciuc etwas sehr oberflächlich die Lehre von Motiven und Quietiven entnommen. Auch Niebergall will wirksam, das heißt psychologisch, predigen. Eine eingehende Beachtung des zweiten Teiles der genannten Schrift: „Wege zum Willen", wäre für den Zweck unseres Autors von einschneidender Bedeutung gewesen. In diesem Teile legt Niebergall seine eigene Theorie über die teleologische Anlage der Predigt vor, im Gegensatz zur kausalen, wie er die gebräuchliche nennt. Sein Gedankengang ist kurz dieser: Absicht des Predigers ist, einen fehlerhaften menschlichen Zustand nach den christlichen Normen umändern. Aus diesem Grundsatz schält er drei Termini heraus, die er alsdann als Kategorien aufstellt: 1. die Norm, wie sie von der christlichen Ethik vorgelegt wird, 2. der Zustand, nämlich die konkrete Menschheit mit ihrem anormalen, sittlichen Verhalten, 3. die Hilfe, jene Wahrheiten, besonders die dogmatischen, die geeignet sind, dem Menschen zu helfen, sein Leben nach den göttlichen Normen einzurichten. Diese drei Kategorien erhalten dann ihre Füllung durch materiale und formale Kategorien. Die materialen bilden: Bibel, Geschichte, das Leben, Einzeldarstellung; die formalen: Ursache und Wirkung. Obwohl Niebergall seinem Zwecke entsprechend für die teleologische Anlage, sagen wir für die psychologische Predigt, eine Theorie aufstellt, auch von Kategorien spricht, kennt er aber nichts von den Formalstufen, die wir bei Cotlarciuc finden. Auch Niebergall betont ausdrücklich und er zeigt es an Beispielen, daß nach seiner Theorie nicht in jeder Predigt sämtliche drei Kategorien verwandt werden müßten.

Diese kritischen Bemerkungen zu der neuen homiletischen Methode nach psychologischen Grundsätzen werden es dem Leser leicht ermöglichen, sich eine Antwort auf die Frage zu geben, ob er bei Anwendung derselben auf seine Rechnung kommt.

Ein angebliches Kompromiß der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus.

Von Dr Lambert Ehrlich, Theologieprofessor in Klagenfurt.

Im Jahre 1915 ist als 136. Stück der „Münchner Volkswirtschaftlichen Studien" ein Buch, betitelt: „Die Bevölkerungstheorien der letzten Jahre" von Oskar Wingen, erschienen, das sich für die sogenannte Wohlstandstheorie, vertreten von Mombert und Brentano, betreffs der Frage des Geburtenrückganges einsetzt und zugleich scharf gegen die Rationalisierungstheorie des bekannten Breslauer Bevölkerungstheoretikers, Dr Julius Wolf, polemisiert. In der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Jahrgang 1916, Heft 11, läßt nun Wolf Oskar Wingen eine sehr scharfe Replik zuteil werden, worin er gegen ihn den Vorwurf erhebt, daß Wingen seine Lehre vom Geburtenrückgang reichlich entstellt und verkümmert wiedergibt, zu dem Ende, sie ohne Schwierigkeit widerlegen zu können. In der Polemik gegen Wolf zieht Wingen auch scharf zu Felde gegen die Behauptung Wolfs, daß das katholische Glaubensbekenntnis eine wirksamere Waffe im Kampfe gegen den Neomalthusianismus sei als das protestantische. Beim Katholiken sei es nach Wolf die bewußte Anerkennung der Tradition, wonach sich die geschlechtliche Betätigung mit Fortpflanzungsabsicht bewußt im Sinne des göttlichen Gebotes vollzieht, ferner schärfste Bekämpfung aller die Konzeption verhindernden Praktiken durch die Kirche und die Möglichkeit, durch den Beichtstuhl die Befolgung der religiösen Gebote kontrollieren zu können.

Wolf sagt (S. 93, Der Geburtenrückgang, Jena 1912): „Schärfer läßt sich diese modernste Behandlung des Geschlechtsaktes, nämlich die Präventivtechnik, nicht verdammen." Diese Charakterisierung des katholischen Standpunktes unterzieht Wingen einer Kritik, indem er nachzuweisen sucht: Daß die katholische Kirche in der Frage des sexuellen Nationalismus vor der entgegenwirkenden Entwicklung kapituliert habe, in der Praxis den rigorosen Standpunkt verlassen und die Konzeptionsverhinderung, wenn auch in bestimmt umschriebener Form, als „nicht unerlaubt" erklärt habe (S. 162). Wingen glaubt mit den Worten schließen zu dürfen: Praktisch hat also, das zeigen unsere Ausführungen, die katholische Kirche vor dem Protestantismus in dieser Frage heute nichts mehr voraus. Die Katholiken können, ebenso wie die Protestanten „Kritik" am Bibelworte üben, die „Tradition" verachten.

Stolz war bisher die Kirche auf ihre einzigartige und unbeugsame Stellungnahme in der immer wichtiger werdenden Frage der Geburtenbeschränkung, und zahlreiche Gegner haben ihre Intransigenz wenigstens mit Achtung anerkannt.

Wingen ist unseres Wissens der erste, der behauptet, die Kirche hätte auch in dieser Frage, wie stets, ein Kompromiß geschlossen.

Da diese angeblich bewiesene Behauptung zweifellos Schule machen und unkontrolliert wiederholt werden wird, so ist es nicht zwecklos, zu den Ausführungen Wingens Stellung zu nehmen. Es soll auch ein Schulbeispiel sein für die oberflächliche, unwissenschaftliche Behandlungsweise des katholischen Standpunktes.

Wolf sagt (S. 93 a. a. O.), daß ihm bezüglich der Stellungnahme der Kirche zur eigentlichen Prävention das entsprechende Material fehlte.

Wingen beruft sich dagegen auf authentisches Material.

Wir lassen hier Wingens Ausführungen folgen (S. 159):

»Nach katholischer Lehre ist die menschliche Ehe eine Konzession an die Sündhaftigkeit der Menschen, sie ist eine Folge des Sündenfalles, und so erscheint namentlich das Weib als Trägerin aller Sünde. Höher als die Ehe steht die Eheloſigkeit, die vollkommene Keuschheit des Mannes wie des Weibes. Da nun aber die Leidenschaften der Menschen stärker sind als alle aszetischen und mönchischen Ideale, da die Menschen sich auch dem göttlichen Gebot gemäß — seid fruchtbar und mehret euch — fortpflanzen müssen, was nun einmal nur auf geschlechtlichem Wege stattfinden kann, so hat die Kirche die Ehe als das Institut anerkannt, das diesem Zwecke dienen soll. Ziel und Zweck der Ehe ist also einzig und allein die Kindererzeugung, die geschlechtliche Vereinigung der Gatten dient nicht etwa der Lust, sondern nur der Fortpflanzung. Darum ist es schwere Sünde, wenn die Ehegatten den Willen Gottes mißachten und künstlich die Folgen des Geschlechtsverkehres verhindern, der sündigen Geschlechtslust frönen. Dieser Geschlechtsverkehr ohne Fortpflanzungsabsicht wird in der katholischen Moraltheologie bekanntlich als Onanismus conjugälis bezeichnet und gehört zu den sieben Hauptsünden, als geschehen contra ordinem naturae (vgl. Anton Koch, „Lehrbuch der Moraltheologie", 3. Aufl., Freiburg i. B. 1910). „Die das nicht wollen (Vater und Mutter werden)", lesen wir beim heiligen Augustinus, „mögen wohl Gatten heißen, sind es aber nicht; nichts von der Wahrheit der Ehe behalten sie, sondern sie wollen durch den ehrbaren Namen ihre Schändlichkeit verhüllen. Und sind sie beide nicht so gesinnt, so wage ich doch zu sagen: Entweder ist da die Frau die Dirne des Mannes, oder der Mann der Lüstling der Frau." „Diese strengen Worte", fügt Josef Mausbach, dem wir das Zitat entnehmen, hinzu, „kennzeichnen den Standpunkt, den die Kirche bis heute innehält." (Die Kirche und die moderne Kultur in: Religion, Christentum, Kirche, herausgegeben von Esser und Mausbach, Bd. 3, S. 174, München 1912.)

Daher werden wir uns nicht wundern, wenn die Kirche in eiserner Konsequenz ihrer Lehre, theoretisch wenigstens, jede Art der Schwangerschaftsverhütung verwirft und denen, die dennoch wider dieses Verbot handeln, schwerste Strafe androht. „Wenn aber, was Gott verhüten wolle, katholische Eheleute so verstockt und

verblendet wären, daß sie dem göttlichen Gebote den Gehorsam verweigern, unserer Mahnung (zur Pflicht zurückzukehren) Ohr und Herz verschließen und auf solchen bösen Wegen weiter wandeln, so mögen sie wissen, daß sie dadurch sich selbst vom Empfang der heiligen Sakramente ausschließen; denn solange sie in ihrer Sünde verharren, können sie der Lossprechung nicht teilhaftig werden." (Hirtenbrief a. a. O., S. 18.) Das bedeutet aber die ewige Verdammnis.

Wir sehen, nach der „reinen" Lehre macht die Kirche keine Konzessionen, jedes Kompromiß ist ihr fremd, und unerbittlich folgt der schweren Sünde die härteste Strafe. Man muß anerkennen, daß diese lückenlose, bis zum äußersten konsequente Lehre etwas Großes an sich hat, aber es ergeht ihr wie allen absoluten Forderungen: eines Tages steht sie vor der Wahl, mit den widerstrebenden Mächten des realen Daseins einen Kompromiß zu schließen, oder wie Ibsens „Brand" in seiner Forderung „Alles oder nichts" sich selbst das Grab zu graben. Die tatsächliche Politik der katholischen Kirche hat sich aber nun stets den geänderten Verhältnissen anzupassen gewußt. So hat sie auch in dieser Frage des sexuellen Rationalismus vor der entgegenwirkenden Entwicklung kapituliert.

Es war im Jahre 1842, als der Bischof Bouvier von Le Mans in Frankreich dem Urteile des Papstes Gregor XVI. die Frage der fakultativen Sterilität unterbreitete, ihm dabei vorstellend, daß man bei der Behandlung der Konzeptionsverhütung als Todsünde Gefahr laufe, die Beichtkinder vom Beichtstuhle fernzuhalten (vgl. Havelock Ellis, „Geschlecht und Gesellschaft", II. Teil, Appendix S. 379/80). Daraufhin erklärte denn die Curia Sacra Poenitentiaria, daß bei dem Coitus interruptus, der gewöhnlichen Methode der Konzeptionsverhinderung, die Frau, die von ihrem Manne dazu gezwungen ist, keine Todsünde begeht. Sie erinnert weiter den Bischof an das weise Wort des heiligen Liguori, „des in diesen Fragen gelehrtesten und erfahrensten Mannes", daß ja der Beichtvater nicht verpflichtet sei, über das Debitum conjugale zu inquirieren. Er solle schweigen, wenn er nicht ausdrücklich um seine Meinung gefragt würde. Damit ist also schon der Einfluß des Beichtstuhles in dieser Richtung sehr in Frage gestellt; denn die meisten katholischen Eheleute, wenigstens die städtischen, scheuen sich wohl heute, diese Intimitäten im Beichtstuhl zu erörtern. Nachdem einmal diese Bresche in die „reine Lehre" gelegt war, konnte es nicht ausbleiben, daß die Kirche dem wachsenden Zeitgeiste gegenüber zu noch größerem Zugeständnis sich bequemen mußte. Und so kann denn tatsächlich heute jemand ein guter, kirchlicher Katholik sein und dennoch in seinen vier Wänden der so verpönten fakultativen Sterilität huldigen. In dem am vorzüglichsten benutzten moraltheologischen Werke, der Theologia moralis des Jesuiten A. Lehmkuhl (Bd. II, S. 603, IV., Freiburg i. B. 1885), lesen wir: „Ehegatten, die eine zahlreiche Nachkommenschaft befürchten (!), kann, wenn sie sonst vielleicht durch Unenthaltsamkeit

sündigen würden, geraten werden, diejenige Zeit für ihr eheliches Recht zu benutzen, während welcher die geringste Aussicht für Befruchtung besteht, und während der übrigen Zeit enthaltsam zu sein, das heißt, von einigen Tagen vor Beginn der monatlichen Menstruation an bis volle 14 Tage nach Beginn derselben.

Diese Praxis hat die heilige Pönitentiarie unter dem 16. Juni 1880 „für nicht unerlaubt" erklärt". (Nach der Uebersetzung von Hoensbroech, „Das Papsttum", Bd. II, S. 346, Leipzig 1902). Das gleiche Rezept gibt auch der Pastoralmediziner Capellmann in seiner Broschüre „Fakultotive Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze" (Aachen 1896) an. Sehen wir nun zunächst einmal davon ab, ob das empfohlene Mittel wirklich den beabsichtigten Zweck erreichen läßt oder nicht, so wäre festzuhalten, daß die Kirche in der Praxis ihren rigorosen Standpunkt verlassen hat, daß sie die Konzeptionsverhinderung, wenn auch in bestimmt umschriebener Form, als „nicht unerlaubt" erklärt, dann können wir aber nicht mehr behaupten, daß sie den sichern Damm gegen den Geburtenrückgang darstellt, als welchen Julius Wolf, der ja selbst zugeben muß, daß sie keine „absolute" Sicherheit bietet (a. a. O., S. 103), sie ansehen möchte.

Was die fakultative Sterilität „ohne Verletzung der Sittengesetze (Capellmann) angeht, so ist das einfach ein Widerspruch in sich selbst. „Was wollen denn die katholischen Eheleute", schreibt der ehemalige katholische Pfarrer Josef Leute in seinem Buche: „Das Sexualproblem und die katholische Kirche" (Frankfurt a. M. 1908), „mit ihrem Mittel anderes, als der Geschlechtslust zu frönen, ohne dabei die Last der Fürsorge für die Nachkommenschaft zu übernehmen?" Meine Beichtstuhlerfahrungen berechtigen mich zu dem Ausspruch, daß diejenigen, die dieses angeblich moralische Mittel anwandten, genau dieselbe Intention hatten, wie die Freunde des Kondoms, nämlich der Natur ein Schnippchen zu schlagen. Wenn also die Intention eine zweifellos unmoralische war, wie sollte die Anwendung auch dieses Mittels erlaubt sein? . . . Zwischen dieser empfohlenen Art, dem Kindersegen auszuweichen, und dem der Neomalthusianer ist ein herzlich unbedeutender Unterschied: beide intendieren die „Liebe ohne Kinder", eine Zeugung wird „bewußt ausgeschlossen" (a. a. O., S. 104). Dieser Hinweis Leutes auf die tatsächliche Unmoralität des kirchlicherseits gestatteten Mittels ist zutreffend, denn nicht die Anwendung irgend eines Mittels als solche ist sündhaft, sondern der Wille, das Motiv, nicht der Weg, sondern das Ziel. Und das ist beim Katholiken wie beim Neomalthusianer das gleiche: Verhütung der Schwangerschaft aus Furcht vor zahlreicher Nachkommenschaft. Da war der englische Landgeistliche Malthus doch sehr viel konsequenter und moralischer, indem er als einziges, im Willen des Menschen liegendes, von Religion und Moral erlaubtes Mittel, einer zahlreichen Nachkommenschaft vorzubeugen, den Moral restraint, das heißt die völlige Enthaltung vom Geschlechtsverkehr überhaupt, hinstellte.

Nun aber ist das von Capellmann und der heiligen Pönitentiarie gebilligte Mittel ein in seinem Erfolg sehr fragwürdiges. Wenn auch Zeugungen durch kurz vor dem Monatsfluß stattgehabte Kohabitation seltener sind, so sind sie doch keineswegs völlig ausgeschlossen (Forel, „Die sexuelle Frage", S. 458, München 1907). Katholische Frauen, die mit dieser Art der Geburtenverhütung schlechte Erfahrungen gemacht haben, greifen deshalb auch, wie Leute mitteilt, unbedenklich zu sichereren Mitteln.«

So schildert Wingen den katholischen Standpunkt.

Der erste Satz Wingens „Nach katholischer Lehre ist die menschliche Ehe eine Konzession an die Sündhaftigkeit der Menschen, sie ist eine Folge des Sündenfalles" — ist eine freie Erfindung Wingens. Es möge Wingen jenes katholische Lehrbuch aufweisen, das einen solchen Satz niedergeschrieben hat!

Unmittelbar nach der Erschaffung der beiden ersten Menschen ertönt das göttliche Wort: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde (Gen. I. 28), und sogleich nach der Erschaffung des Weibes ertönt von den inspirierten Lippen Adams das erste Liebeslied, wenn wir uns so ausdrücken dürfen: . . . Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Gattin anhangen . . Es war stets Lehre der katholischen Kirche, aber auch der anderen christlichen Kirchen und der Juden, daß durch diese Worte die Ehe von Gott dem Herrn selbst als natürliche Verbindung zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes eingesetzt wurde. — Nachdem die beiden ersten Menschen schon einige Zeit im Paradiese waren, erfolgte erst der Sündenfall: Dieser letztere entzündete die ungeordnete concupiscentia carnis im Menschen und die Ehe bekam einen sekundären finis essentialis, nämlich ein remedium concupiscentiae zu sein, d. h.: sie wurde die einzige legitime Form, die concupiscentia carnalis zu befriedigen! Die Ehe als Fortpflanzungsinstitution bestand also schon lange vor dem Sündenfall! Wenn Wingen weiters konstatiert, daß die Kirche die Ehe als das Institut anerkannt hat, das diesem Zwecke (der geschlechtlichen Fortpflanzung) dienen soll, so ist dieser Satz wohl kein Schuß ins Zentrum!

Die Ehe als Institut der geschlechtlichen Fortpflanzung ist wohl so ziemlich allen Völkern und Nationen eigen: Dasjenige, was aber die Lehre der katholischen Kirche über die Ehe charakterisiert und sie weit hinaushebt über die meisten anderen, sei es heidnischen oder christlichen Anschauungen, was jedoch Wingen nicht zu wissen scheint, ist die Lehre, daß seit Christus die Ehe ein Sakrament ist, das heißt ein übernatürliches Gnadenmittel, welches die unauflösliche Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau heiligen und die Gnade geben soll: Ad prolem pie suscipiendam sancteque educandam: (Gury, Comp. theol. mor. II n. 559, zitiert nach Koch, „Lehrbuch der Moraltheologie" S. 602). Aehnliches ist übrigens in jedem katholischen Moralbuche zu lesen! Demgemäß beschreibt Koch ebendaselbst den

Zweck der Ehe folgendermaßen: „Die Ehe hat entsprechend ihrem dreifachen Charakter, als natürliche Geschlechtsgemeinschaft, sittliche Lebensgemeinschaft und sakramentale Heilsgemeinschaft auch einen dreifachen Zweck: nämlich die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, die gegenseitige Hilfeleistung und Heiligung der Ehegatten!" Aber noch deutlicher: „Wenn auch mit vollem Rechte die natürliche Geschlechtsgemeinschaft als Zweck der Ehe bezeichnet wird, um die Begierlichkeit zu dämpfen und durch Kindererzeugung das Geschlecht fortzupflanzen, so ist doch ihr höchster oder ihr Hauptzweck die ungeteilte Lebensgemeinschaft von Mann und Frau." So kommt es, daß die katholischen Moralisten von dem duplex finis essentialis der Ehe reden: Finis primarius essentialis ist die Kindererzeugung und Erziehung, der finis secundarius auch essentialis ist das gegenseitige adjutorium und, was sehr zu unterstreichen ist, die sedatio concupiscentiae nach dem Worte des heiligen Paulus, 1. Kor. 7. 5—6 und 9: Entziehet euch einander nicht ... damit euch der Satan nicht versuche wegen eurer Unenthaltsamkeit ... Wenn sie aber nicht enthaltsam sind, so sollen sie heiraten. Es ist daher evident, daß die katholische Kirche nie lehrte, was ihr Wingen insinuiert: „Ziel und Zweck der Ehe ist also einzig und allein die Kindererzeugung": Das ist nur Wingens falscher Schluß aus einer ebenso falschen Prämisse. — Nach katholischer Auffassung brauchen die Eheleute bei der Eheschließung gar nicht die Absicht zu haben, Kinder zu erzeugen, sie können sogar den Wunsch und die Absicht haben, kinderlos zu bleiben, indem sie sich der consummatio für lange Zeit enthalten; sie dürfen sogar mit gegenseitigem Einverständnis Jungfräulichkeit im Ehestand geloben! Eines dürfen sie allerdings nicht: Die **Bedingung** der Kinderlosigkeit im Ehekontrakt festlegen.

Jedes katholische Moralbuch würde ferner Wingen darüber belehren, daß nach katholischer Auffassung der geschlechtliche Verkehr in der Ehe nicht gerade die Fortpflanzung intendieren muß, sondern auch ad sedandam libidinem, ad reddendum petitum debitum und ad fovendum mutuum amorem stattfinden kann! Es ist daher der actus conjugalis auch inter senes, steriles und tempore praegnationis erlaubt, wo die generatio ohnehin ausgeschlossen ist! Nur eines verbietet in diesem Belang die katholische Kirche: Eine derartige Ausübung des actus conjugalis, daß durch positive Mitwirkung eines oder beider Ehegatten die conceptio verhindert wird: das nennt sie Onanismus und den verpönt sie. Also nicht der Geschlechtsverkehr ohne Fortpflanzungsabsicht, sondern der Geschlechtsverkehr mit absichtlicher, positiver Konzeptionsverhinderung ist Onanismus.

Dieser Lehre der katholischen Kirche pflichtet doch auch Koch, auf den sich Wingen beruft, mit aller erwünschten Deutlichkeit bei, wenn er auf S. 608 in der Anmerkung H. Busenbaum Medulla theol. mor. zitiert: licitum esse ... S. 10.

Mir liegt allerdings nur die erste Auflage des Lehrbuches der Moraltheologie von Koch (Freiburg 1905, Herder) vor. Da es aber meines Wissens nicht bekannt geworden ist, daß seither dieses Buch in einer späteren Auflage auf den Index gekommen ist, so ist es ausgeschlossen, daß Koch in seiner dritten Auflage die katholische Lehre so entstellt hätte, wie sie Wingen darstellt, da sich in diesem Falle unbedingt die Indexkongregation in Rom damit beschäftigt haben würde.

Nachdem sich Wingen eine Karrikatur der katholischen Ehe zurechtgerichtet hat, wonach ausschließlicher Zweck die Kindererzeugung ist und jeder Geschlechtsverkehr ohne Fortpflanzungsabsicht als ein „Frönen der sündigen Geschlechtslust" bezeichnet wird, kommt nun die Bloßstellung der Kirche!

Durch Kompromisse hätte sie in die reine „Lehre" (recte: Theorie Wingens) eine Bresche gelegt, indem sie die fakultative Sterilität oder Konzeptionsverhinderung doch in einer Form wenigstens erlaubt habe. Welche Form ist nun diese? Die heilige Pönitentiarie habe nämlich auf eine Anfrage unter dem 16. Juni 1880 erklärt: daß den Eheleuten ruhig erlaubt werden könne, in der sogenannten dritten Woche die Ehe zu konsumieren und sich einige Tage vor und zwei Wochen nach der menstruatio zu enthalten, um weniger Kinder zu haben, setzt aber hinzu: solchen Eheleuten, quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit, kann der Beichtvater mit aller Vorsicht das raten. Wingen beruft sich auch auf das Moralbuch von Lehmkuhl und andere katholische Moralbücher.

Es wird also den Eheleuten erlaubt, für den Geschlechtsverkehr ausschließlich jene Zeit zu benützen, in der etwa die geringste Wahrscheinlichkeit einer conceptio vorhanden ist. Nebenbei bemerkt, scheint Wingen Lehmkuhl falsch verstanden zu haben, denn aus seiner Bemerkung auf Seite 163 könnte man fast schließen, daß Wingen meint, die Menstruationsperiode sei für Konzeptionen weniger günstig und diese Periode rate folglich die katholische Kirche für den Geschlechtsverkehr an. — Wingens Terminologie leidet vor allem an irreführender Begriffsbestimmung, er identifiziert fakultative Sterilität mit Konzeptionsverhinderung. Allgemein wird doch unter Konzeptionsverhinderung ein positiver Verhinderungsakt verstanden, nämlich der Onanismus, während fakultative Sterilität doch nichts anderes bedeutet als gewollte, einverständliche Kinderlosigkeit. Diese zwei können sehr wohl getrennt voneinander existieren. Die fakultative Sterilität ist nämlich ein weiterer Begriff und kann sowohl aus positiver Konzeptionsverhinderung, nämlich aus dem Onanismus, als auch aus der völligen Enthaltung vom Geschlechtsverkehr hervorgehen. Die heilige Pönitentiarie hat also logisch viel feiner gedacht als Wingen und hat ausdrücklich nur jene fakultative Sterilität erlaubt, die aus der continentia hervorgeht und nebenbei

wiederum die fakultative Sterilität des Onanismus als detestabile crimen verpönt. Diese Lehre fügt sich aber genau und wunderbar in die früher dargelegte Lehre der katholischen Kirche ein, sie ist keine Bresche und kein Kompromiß. Allerdings mit der „reinen Lehre" Wingens steht sie in drastischem Widerspruch. Damit fällt aber auch der hochtrabende Satz Wingens in sich zusammen: „Was die fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze (Capellmann) angeht, so ist das einfach ein Widerspruch in sich." — Denn enthaltsame Ehen sind nach der Lehre der katholischen Kirche erlaubt, sind fakultativ steril und trotz alledem wird kein Sittengesetz verletzt. Den Vogel hat aber Wingen offenbar abgeschossen durch die darauffolgende Begründung, warum die von der Kirche erlaubte fakultative Sterilität unmoralisch sei. Sie gehe nämlich aus der schlechten Absicht hervor, die Schwangerschaft aus Furcht vor zahlreicher Nachkommenschaft zu verhüten. Deshalb sei dieselbe ebenso unmoralisch wie der Neomalthusianismus, da beide dasselbe beabsichtigen. Und jetzt schreibt Wingen wörtlich (S. 163): „Denn nicht die Anwendung irgend eines Mittels als solche ist sündhaft, sondern der Wille, das Motiv, nicht der Weg, sondern das Ziel." Unser blödes Auge ist hier geblendet von der Morgenröte einer neuen Moral! Wenn nämlich Logik noch Logik ist, so folgt daraus unmittelbar: Ist also das Ziel, das Motiv sittlich gut, so ist jedes Mittel zur Erreichung desselben erlaubt! oder mit anderen Worten: Der Zweck heiligt die Mittel. Warum da der englische Landgeistliche Malthus, durch die Brille der Moral Wingens betrachtet, moralischer sein soll, ist ein Geheimnis Wingens. Wenn nämlich Malthus als einzig erlaubtes Mittel, einer zahlreichen Nachkommenschaft vorzubeugen, die völlige Enthaltung vom Geschlechtsverkehr überhaupt hinstellte, so war doch für diesen Fall auch sein Ziel dasselbe wie beim Katholiken und Neomalthusianer: nämlich Verhütung der Schwangerschaft aus Furcht vor zahlreicher Nachkommenschaft! Nach Wingens Moralprinzip müßten doch alle drei gleich sittlich oder unsittlich sein, da „nicht die Anwendung irgend eines Mittels als solche sündhaft ist". — Die Kirche ist durchaus konsequent und bleibt treu ihren tausendjährigen Lehren, wenn sie die in Rede stehende fakultative Sterilität toleriert: Wenn sie nämlich den Eheleuten ewige Enthaltsamkeit gestattet oder eine Enthaltsamkeit für 20 bis 30 Jahre, wenn nach ihrer Lehre ferner jene Eheleute, die wegen der superveniens sterilitas oder wegen des Alters ohne geringste Aussicht auf eine Konzeption sind, der Ehepflicht nachkommen dürfen, wie könnte die Kirche es verbieten, daß sich die Eheleute während einer gewissen Periode mit gegenseitigem Einverständnis die continentia auferlegen, vielmehr, mit welchem Rechte kann ihnen die Kirche gebieten, gerade während dieser Zeit den Eheakt zu vollziehen?

Bezeichnend ist es, daß Wingen für diese seine Auslegung der katholischen Lehre keinen besseren Gewährsmann finden konnte

als einen „ehemaligen katholischen Pfarrer", Josef Leute, als ob gerade die abgefallenen Aeste die berufenen Exegeten des Lebens wären, das im Hauptstamme pulsiert. Es müßte denn sein, daß es vielleicht Leute mit seinem Gewissen nicht mehr vereinigen konnte, in einer so unmoralischen Kirche zu bleiben!

Wenn Leute in seinem Buche „Das Sexualproblem und die katholische Kirche" behauptet, daß „zwischen dieser empfohlenen Art, dem Kindersegen auszuweichen und der der Neomalthusianer ein herzlich unbedeutender Unterschied besteht", weil „eine Zeugung bewußt ausgeschlossen wird", so ist das einfach nicht wahr; der Unterschied ist sogar ein sehr bedeutender, ein wesentlicher. Denn die Freunde des Kondoms wollen sich eben nicht die geringste Beschränkung auferlegen und vergewaltigen direkt die Natur, während die andern gerade die Enthaltsamkeit als einziges Mittel anwenden und der Natur gleichsam ausweichen.

Die unmittelbare Beeinflussung durch den Beichtstuhl in dieser Frage, der ja Wolf auch die größeren Erfolge der katholischen Kirche auf dem Gebiete des Geburtenproblems zuschreibt, glaubt Wingen mit dem Hinweise auf eine authentische Entscheidung Roms so ziemlich auf den Nullpunkt reduzieren zu können. Rom hätte im Jahre 1842 im Falle Bouvier entschieden, der Beichtvater sei nicht verpflichtet, diesbezüglich zu inquirieren. So wird er fast nie in die Lage kommen, seine Pönitenten in dieser Hinsicht zu beeinflussen. Um den Standpunkt der katholischen Kirche in dieser Frage kennen zu lernen, hätte Wingen nicht so weit zurückzugreifen gebraucht. Es existiert eine Antwort der heiligen Kongregation des Offiziums vom 21. Mai 1851 auf eine an den Apostolischen Stuhl gerichtete Frage, welche Zensur folgender Satz verdiene: Nunquam expedit interrogare de hac materia (onanismi) utriusque sexus conjuges, etiamsi prudenter timeatur ne conjuges, sive vir, sive uxor, abutantur matrimonio.

Und diese Antwort lautet: Der Satz ist, wie er vorliegt, falsch, zu lax und in der Praxis gefährlich. Rom wünscht also, daß Eheleute, bei denen ein begründeter Verdacht des Onanismus vorliegt, darüber vom Beichtvater ausdrücklich gefragt werden. Es existiert aber auch eine viel spätere Antwort der heiligen Pönitentiarie, und zwar vom 10. März 1886, auf folgende Fragen: Darf der Beichtvater Beichtleuten gegenüber, bei denen ein begründeter Verdacht des Onanismus vorliegt, sich der Fragestellung über den Onanismus enthalten, und zwar weil er etwa voraussieht, daß sich viele deshalb den Sakramenten entziehen, oder aber ist er verpflichtet zu fragen? Die Antwort lautet: Für gewöhnlich darf er nicht schweigen, sondern er muß fragen (Lehmkuhl, Theol. moralis II. Bd., S. 614). Es liegen noch zwei andere Entscheidungen Roms vor. Am 14. Dezember 1876 verwarf die heilige Pönitentiarie in einer Antwort auf eine diesbezügliche Frage die Praxis jener Beichtväter, die auch bei begrün-

detem Verdachte des Onanismus nicht fragen oder, wenn vom Pönitenten darüber befragt, ausweichende Antworten geben, approbierte hingegen die Praxis jener Beichtväter, welche den Onanisten rügen und ihm eventuell sogar die Lossprechung verweigern. Aehnlich lautet das Urteil der Pönitentiarie vom 13. November 1901, wodurch sie die zu große Nachsicht der Beichtväter gegenüber dem Onanismus rügt.

Die Fragepflicht des katholischen Beichtvaters ist also über allen Zweifel erhaben und besteht zurecht. Wir finden also auch hier keine Bresche in der „reinen Lehre" und es muß gesagt werden, daß sich Wingen, sei es absichtlich oder unabsichtlich, nicht die Mühe genommen hat, die Frage mit wissenschaftlicher Gründlichkeit quellenmäßig zu behandeln. Hätte sich Wingen ferner die Mühe genommen, irgendein modernes katholisches Moralbuch zur Hand zu nehmen, z. B. Gury, Lehmkuhl, Noldin oder die Pastoralmedizin von Capellmann, so würde er gefunden haben, daß sie alle in folgenden Prinzipien übereinstimmen: a) Der Beichtvater darf nicht alle Eheleute ohne Unterschied darüber fragen. b) Im Falle eines begründeten Verdachtes muß er fragen, ohne auf ein etwaiges Aergernis oder auf das Ausbleiben von den Sakramenten Rücksicht zu nehmen. c) Die Frage ist mit großer Klugheit prudenter et discrete zu stellen, und zwar in allgemeiner Form, ob nichts gegen die Heiligkeit der Ehe vorgefallen sei, ob die Frau dem Manne gehorche. Die bona fides der Pönitenten könnte höchstens in casu rarissimo et ad breve tempus, wie es in den instructiones contra vitium onanismi heißt, welche die Bischöfe Belgiens an ihren Seelsorgsklerus gerichtet haben, den Beichtvater der Fragepflicht entheben. (Bei Dr Aug. Knoch: „Geburtenrückgang und praktische Seelsorge", Mainz 1913, S. 88.)

Aus alledem ist zu ersehen, daß die katholische Kirche gerade in Betreff der Fragepflicht im Beichtstuhle eher strenger geworden zu sein scheint und gleichsam rücksichtslos, ohne nach rechts oder links zu schauen, dem Uebel zu Leibe rücken will. Der Onanismus ist eben in unserer Zeit in einer neuen und äußerst gefährlichen Form erschienen, ganz entsprechend dem Geiste des Monismus, der alles materialisiert und nichts gelten läßt, als was durch Instrumente und technische Mittel ergriffen werden kann.

Unserer Zeit war es vorbehalten, die Präventivtechnik zu erfinden und auszugestalten und dadurch auch den actus conjugalis zu materialisieren. Je größer die Verwüstung war, welche das Laster anrichtete, desto kategorischer lauten die römischen Entscheidungen, schreibt Knoch im obzitierten Werke (S. 54). — Gegen den neuen Feind mußte die Kirche eine neue Taktik einschlagen. Bis vor wenigen Jahrzehnten hatte es die Kirche, was sehr zu betonen ist, einzig mit dem Onanismus ex copula interrupta zu tun, heutzutage muß sie gegen die allgemein verbreitete Präventivtechnik kämpfen. Zwischen diesen beiden Arten des Onanismus macht die katholische Kirche

einen scharfen Unterschied. Bei der früher geübten Art ist der Akt im Beginne gesetzmäßig und wird erst später meist durch die Schuld des Mannes unerlaubt. Bei der zweiten Art ist es a priori vollständig ausgeschlossen, die eheliche Pflicht noch in ordine naturae zu erfüllen und der actus ist intrinsecus malus von Anfang an. Deshalb fordert die Kirche, daß die Frau im ersten Falle den Mann nach Möglichkeit davon abhalten soll, aber schließlich kann sie ex causa gravi sich permissive verhalten. Im zweiten Falle legt sie der Gattin die strikte Pflicht auf, dem Manne das debitum conjugale absolut zu verweigern und nur der physischen Gewalt zu weichen. Sie kann und soll sich so weit zur Wehr setzen, wie eine vergewaltigte virgo. Dies würde Wingen auch bei Koch (S. 607—608), sowie in allen andern katholischen Lehrbüchern der Moraltheologie finden.

Wie steht es nun mit dem Falle Bouvier? Bischof Bouvier von Le Mans richtete im Jahre 1842 an die heilige Pönitentiarie die Frage, ob Eheleute, die durch den Onanismus die Konzeption absichtlich verhindern, dadurch einen actus per se malus begehen, ferner ob die Eheleute, die sich darüber nicht anklagen, wegen bona fides von schwerer Schuld freizusprechen sind und endlich, ob man das Vorgehen jener Beichtväter billigen kann: „qui ne conjugatos offendant, illos circa modum, quo juribus matrimonii utuntur, non interrogant?“

Darauf antwortete die heilige Pönitentiarie: Da in diesem Falle die ganze Schuld am Manne liegt, „qui loco consummationis se retrahit“, so kann die Frau, wenn der Mann trotz der Mahnungen der Frau minando verbera aut mortem darauf besteht, sich, ohne zu sündigen, passiv verhalten. Aus diesem ersten Teile der Antwort ersieht man, daß die Pönitentiarie ausschließlich den Onanismus des Coitus interruptus vor Augen hatte, der eben damals wohl fast allein in Betracht kam. Für das Verhalten des Beichtvaters gibt die heilige Pönitentiarie folgende Norm: „Das Heilige sei heilig zu behandeln, deshalb erwäge er das Wort des heiligen Alphonsus von Liguori, der wörtlich sagt: Circa autem peccata conjugum respectu ad debitum conjugale ordinarie loquendo confessarius non tenetur nec decet interrogare, nisi uxores, an illud reddiderint, modestiori modo quo possit, puta, an fuerint oboedientes viris in omnibus, de aliis taceat nisi interrogatus fuerit. Er unterlasse es auch nicht, andere erprobte Theologen zu Rate zu ziehen.“

Diese Stelle in der Antwort der Pönitentiarie glossiert Wingen folgendermaßen: „Die Pönitentiarie erinnert den Bischof an das weise Wort des heiligen Liguori, daß ja der Beichtvater nicht verpflichtet sei, über das debitum conjugale zu inquirieren. Er solle schweigen, wenn er nicht ausdrücklich um seine Meinung gefragt würde, damit ist also schon der Einfluß des Beichtstuhles sehr in Frage gestellt.“ — Wenn uns nicht alles täuscht, so hat ja Al-

phonsus geradezu das Gegenteil von dem gesagt, was Wingen von ihm behauptet, denn Alphonsus betont, daß die Frauen, allerdings in geziemendster Form und in allgemein gehaltenen Worten, über die Leistung des debitum zu fragen sind. — De aliis, das heißt, über die Sünden, die dabei vorkommen können, soll er ordinario modo schweigen, außer er wird gefragt. — Jene mit Vorsicht an die Frauen gestellte Frage würde ja ohnedies meist wohl auch den allfälligen Onanismus zur Sprache bringen. Durch die Einleitungsbemerkung der Pönitentiarie „das Heilige sei heilig zu behandeln", ferner durch die Schlußbemerkung, daß auch andere erprobte Theologen zu Rate zu ziehen sind, soll angedeutet werden, daß der Beichtvater mit größter Vorsicht zu Werke gehen muß. Ganz falsch aber ist es, wenn Wingen aus dieser Antwort der Pönitentiarie, die besonders für die damalige Zeit vollständig am Platze war, folgert, daß dieser Antwort zufolge der Beichtvater auch heute, wo der Onanismus ganz andere Formen und Dimensionen angenommen hat, schweigen soll, außer er wird ausdrücklich gefragt. Aber versetzen wir einmal jene Antwort der Pönitentiarie in unsere Zeit. Auch heute gilt es: Sancta sancte tractanda. Würde er ferner nach dem Rate der Pönitentiarie andere Theologen fragen, so würden ihm Gury, Noldin, aber auch Lehmkuhl und Koch, auf die sich Wingen beruft, schon die richtige Antwort erteilen. Säße aber nun der heilige Alphonsus im Beichtstuhle, so würde er zweifelsohne die damals noch unbekannte Präventivtechnik als einen neuen casus extraordinarius behandeln, der ganz und gar nicht in sein „ordinarie loquendo" vom Jahre 1842 hineinfällt. Aber zu unserer Ueberraschung müssen wir bemerken, daß die sowohl von der Kirche als auch von den modernen obgenannten Moralisten in letzter Zeit scharf betonte Fragepflicht nach diesen Autoren vom Beichtvater mit denselben allgemeinen Worten zu erfüllen ist, wie sie schon der heilige Alphonsus anrät, nämlich ob die Frau wohl dem Manne gehorsam war. Länger als es vielleicht wert erscheint, haben wir uns mit diesen Dingen beschäftigt: aber da in dieser immer wichtiger werdenden Frage noch zahllose Bücher geschrieben werden dürften und der Standpunkt der katholischen Moral früher oder später von allen Völkern, die nicht Selbstmord begehen wollen, praktisch angenommen werden muß, so ist es nötig, denselben zu präzisieren und ihn gegen alle Entstellungen zu schützen. In der katholischen Moral stimmt es also und sie braucht nichts zu berichtigen.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß Wingen auffallenderweise den Standpunkt der katholischen Kirche bezüglich des Abortus ganz beiseite läßt. Aber gerade hierin zeigt die Kirche die ganze Strenge und den hohen Ernst ihrer Moral. Wer nicht in der Kirche eine göttliche Institution, die aus göttlicher Weisheit ihre Moralprinzipien schöpft, sieht, der müßte die Kirche eines starren, unbarmherzigen Rigorismus zeihen. — Die Kirche erlaubt zwar eine Beschleu-

nigung der Geburt, jedoch erst dann, wenn das Kind schon lebensfähig ist, verwirft aber jede direkte procuratio abortus.

Gerade in letzter Zeit, u. zw. in den Jahren 1884, 1889, 1895 hat das heilige Offizium jede Art des chirurgischen Eingriffes (Perforation, Kraniotomie, Kephalotripsie), welche durch Tötung des Kindes die Mutter zu retten sucht, als sittlich unerlaubt erklärt. — Und das trotz des scheinbar sehr berechtigten Gegengrundes, daß ja sonst Mutter und Kind verloren sind.

| | Warum hat Wingen für diese strenge, jedem Kompromiß fremde Moral kein Wort gefunden? Es zeigt sich übrigens, daß in diesem Belange die Zukunft der Kirche Recht geben wird; denn die Operation, wodurch bei Unmöglichkeit einer natürlichen Geburt doch Mutter und Kind gerettet werden, der Kaiserschnitt nämlich, scheint immer größere Erfolge aufzuweisen: „Vor 40 Jahren war der Kaiserschnitt fast identisch mit dem Tode der Mutter, heute sind unter 64 Fällen ... nur zwei mit unglücklichem Ausgange für die Mutter" (Renz, „Die katholischen Moralsätze bezüglich der Nationalisierung der Geburten", Breslau 1903).

Die göttliche Vorsehung in der Literatur der Alten.

Von P. A. Kaufmann P. S. M. in Vallendar am Rhein.

Welcher Seelsorger hatte noch nicht die Gelegenheit und die heilige Pflicht, eine von harten Schicksalsschlägen schwer heimgesuchte Familie zu trösten und mit neuem Lebensmut und frischer Arbeitslust zu erfüllen? Und wem der Friede diese Aufgabe versagt hat, dem trug sie sicher der Weltkrieg zu. Da hat denn gewiß mancher mit blutendem Herzen das Opfer des Unglücks verlassen, weil es ihm nicht gelungen war, lindernden Balsam auf die frischen Wunden zu träufeln. Wie wurde es ihm warm im Herzen, als er so beredt, so begeistert, so klar verständlich über die göttliche Vorsehung sprach, aber er mußte die bittere Erfahrung machen, daß diese im Glück so tröstliche Wahrheit im Unglück wie kaum eine andere dunkel und unklar vor dem menschlichen Geiste liegt, ja wie sie selbst bei sonst religiösen Personen bisweilen geradezu Abneigung, Trotz und selbst Haß gegen Gott erzeugt. Wenn der Mensch allerdings einen festen, lebendigen Glauben besitzt, wenn er es gelernt hat, die Gefühle seines Herzens zu bemeistern, wenn für ihn jene herrliche Rede des Heilandes über die göttliche Vorsehung bei Matth. 6, 25—34 nicht bloß Worte sind, die er bisweilen einmal liest oder in der Predigt hört, sondern solche, die er wie einen Talisman im Gedächtnis immer mit sich herumträgt, so daß sie auch bei der leisesten Erschütterung seines Glückes lebendig und kraftspendend werden, dann ist der Glaube

an die göttliche Vorsehung die schönste, ja die einzige ausreichende Quelle des Trostes für leiderfüllte Seelen.

Aus dieser Wirkkraft heraus erklärt es sich auch, daß die Frage nach der Vorsehung schon bei den alten Heiden eine vielbesprochene war. Zu voller Klarheit haben sich freilich auch die größten heidnischen Philosophen nicht durchgerungen, denn es gilt auch hier, was Laktanz über die Erforschung der wahren Religion im allgemeinen sagt: „Erant illi quidem veritatis cognitione dignissimi, quoniam scire tanto opere cupiverunt atque ita, ut eam rebus omnibus anteponerent — nam et abiecisse quosdam res familiares suas et renuntiasse universis voluptatibus constat, ut solam nudamque virtutem nudi expeditique sequerentur, et tantum apud eos virtutis nomen et auctoritas valuit ut in ipsa esse summi boni praemium iudicarent — sed neque adepti sunt id, quod volebant et operam simul atque industriam perdiderunt, quia veritas, id est arcanum summi dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis sensibus non potest comprehendi.“[1]) Selbst Seneka, der in seinem Dialogus de Providentia vielleicht am schönsten von allen Heiden über die göttliche Vorsehung geschrieben hat, trägt noch die Schlacken des Heidentums an sich.[2]) Erst als das Christentum den vollen klaren Gottesbegriff in die Welt brachte, bekam auch die Frage über die Vorsehung eine voll befriedigende Antwort. Diesen Zusammenhang zwischen Gottesbegriff und Vorsehungsglauben betont Cicero besonders in seinem Buch De natura deorum. Was er da erörtert, gehört mit zum Schönsten, was die heidnischen Philosophen und Dichter über Gott und sein Verhältnis zur Schöpfung gelehrt haben.[3]) Er gibt aber nicht bloß seine Ansicht, sondern auch die Lehren der verschiedensten römischen und griechischen Gelehrten vor ihm wieder. Von den christlichen Schriftstellern scheint Laktantius am eifrigsten das Werk Ciceros studiert und benutzt zu haben. Jedenfalls kann auch seine Schrift Institutionum divinarum libri septem, die an zahlreichen Stellen deutlich die Anlehnung an Cicero offenbart, wie Ciceros De natura deorum libri tres in ihrem ersten Teil eine Art Geschichte des Vorsehungsglaubens genannt werden. Wir finden da, wie die Alten zwar in manchen Punkten irrten, in andern aber wieder ihre Gedanken so richtig und treffend zum Ausdruck brachten, daß es uns annutet, als stammten diese Partien ihrer Schriften von einem katholischen Schriftsteller unserer Zeit.[4]) Da allerdings den Heiden die auktoritative Offenbarung fehlte, konnte Cicero mit Recht von ihnen sagen: „quod vero maxime rem causamque continet, utrum

[1]) Institut. divin. I. 1, 4/5. — [2]) Seneca Dialogus I[us] De providentia seu Quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit. II, 8—12. — [3]) Cicero, De natur. deor. I, 1. 2. — [4]) Man lese nur einmal Senekas kleine Schriften De providentia und De constantia sapientis oder das erste Buch von Laktanz Institution. divin. oder Ciceros De nat. deor. und Tusculan. disput.

nihil agant, nihil moliantur. omni curatione et administratione rerum vacent an contra ab his et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moveantur imprimisque magna dissensio est.“[1]) Die Schriften der Alten über die Vorsehung könnte man in zwei Klassen einteilen, in solche, die über die Existenz und das Wesen Gottes oder über die Religion des Menschen im allgemeinen handeln und dabei auch die Frage nach der Vorsehung und das Verhältnis des Menschen zu ihr berücksichtigen müssen, und in solche, in welchen ex professo die Providenz erörtert wird entweder in ihrem ganzen Umfang oder nur nach einer bestimmten Seite hin. Die ersteren sind die zahlreicheren. Zu ihnen mag man die meisten Schriften der heidnischen Philosophen und der christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte rechnen, z. B. Platos Politeia, Aristoteles' De caelo und viele seiner kleineren Schriften, die Divinatio Chrysipps, des Vaters der Stoa,[2]) zahlreiche Schriften Ciceros, so De officiis, De legibus, Tusculanae disputationes, Orationes, Epistulae und besonders De natura deorum: von den christlichen Schriftstellern müßte man hier alle aufzählen; erwähnt seien nur Minucius Felix, Cyprian, Tertullian und vor allem Laktanz, der christliche Cicero. Seltener sind die Schriften, welche die Vorsehung selbst als Thema haben. Der Stoiker Chrysipp schrieb ein Werk Περὶ προνοίας, das uns allerdings nur in einigen Fragmenten[3]) erhalten ist, sowie durch die ebenfalls nur in Fragmenten bei Suidas erhaltene Schrift des Claudius Aelianus Περὶ προνοίας, die auf Chrysipps Schrift basiert. Annäus Seneka, der Lehrer Neros, hinterließ eine kleine Schrift De providentia oder Ad Lucilium, Quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit, in welcher er, wie schon der Titel besagt, nur einen Teil der ganzen Vorsehungslehre behandelt, indem er die Frage beantwortet, wie sich die Leiden der Guten und das Wohlergehen der Bösen mit der Existenz der göttlichen Vorsehung in Einklang bringen lassen. Die äußere Veranlassung liegt auf der Hand, lebte doch Seneka unter Kaisern wie Claudius und Nero, unter denen nur die abgefeimteste Schlechtigkeit einigermaßen sicher in der Oeffentlichkeit leben konnte.[4]) Der Heide konnte nur noch in der Philosophie einigen Trost finden, da ihm seine selbst die Scheusale auf dem Kaiserthron vergöttlichende Religion innerlich keinen Halt gewährte. Dreihundertfünfzig Jahre später waren beide, Philosophie und Religion des Heidentums, dem unwiderstehlichen Einfluß des Christentums unterlegen. Aber sie versuchten eine Reaktion, und zwar mit Hilfe des Vorsehungsglaubens.[5]) Die „Barbarenvölker“ strömten von Osten und Norden

[1]) Cicero, De nat. deor. I, 1. — [2]) Cf. Horat. sat. I. 3, 126. „Non nosti, quid pater, inquit, Chrysippus dicat?“ — [3]) Gerke, Chrysippea, Jahrb. f. Phil. Suppl. XIV. 689/781. — [4]) Döllinger, Heidentum und Judentum S. 574.75 und Wägner, Rom, S. 642, und Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur III. S. 510 ff. — [5]) Dubourdieu, La question de la providence au V^e siècle cap. II.

in alle Teile des römischen Weltreiches ein, der sonst so siegreiche römische Adler hatte den hohen Schwung der Jugendkraft verloren, wie wenn er in innerem Zusammenhang stünde mit dem Heidentum, sank er mit diesem in den Staub. Da erhoben die letzten Vertreter des heidnischen Götterglaubens, wie Symmachus und andere ihre Stimme und verkündeten dem Volke, daß all die militärischen und politischen Mißerfolge nur die Rache der verlassenen Götter darstellten.[1]) Diese Anklagen forderten eine Widerlegung von seiten der Christen, die auch nicht ausblieb. Zunächst erfolgte eine dichterische Produktion: Carmen de Providentia, die mit Unrecht dem Prosper von Aquitanien zugeschrieben wurde. Dann aber kam die methodische Widerlegung durch den schärfsten und allseitigsten Gelehrten jenes Jahrhunderts, durch den heiligen Augustinus, in einigen Briefen an Volusianus und vor allem in seinem Werk De civitate Dei.[2]) In den zehn ersten Büchern durchgeht er mit Troja beginnend die ganze Geschichte der Heiden und Juden und zeigt, daß jene oft von den Göttern verlassen waren, während diese Glück oder Unglück hatten, je nachdem sie dem wahren Gott treu dienten oder seinen Dienst mißachteten. Dann geht er auf die Pläne der göttlichen Vorsehung ein und will seine Leser überzeugen, daß die moralische Verderbtheit eine Strafe forderte, und daß die Tugend im Leiden geläutert werde. An diesen geschichtlich-kontroversen Teil schließt er in zwölf Büchern eine mehr positive Darstellung der gesamten christlichen Lehre an. Auf seinen Wunsch verfaßte nicht viel später sein Schüler und Freund, der spanische Priester Orosius, seine Historiarum libri septem, in denen er die Geschichte der Menschheit von Erschaffung der Welt bis zum fünften Jahrhundert erzählte mit der besonderen Absicht nachzuweisen, daß es zu allen Zeiten viele Leiden gab, daß dieses Leben eben nur der Reinigungsweg ins bessere Jenseits sei, und daß darum die christliche Religion die Leiden mit Ergebung und Geduld tragen lehre. Noch ein alter Schriftsteller über die Vorsehung ist hier zu erwähnen, der jüngere Zeitgenosse des heiligen Augustin, der gallische Priester Salvianus. Auch seine Schrift De gubernatione Dei libri octo ist in letzter Linie durch die Wirren und Schrecken der Völkerwanderung veranlaßt. Gallien, Salvians Heimat, hatte am meisten unter den Einfällen der „Barbaren" zu leiden, die herrlichsten Städte, wie Mainz und Köln, waren zerstört oder von Feinden besetzt, Trier hatte sogar eine viermalige Verwüstung erleiden müssen.[3]) Aber das war nicht einmal das schlimmste Uebel. Mehr noch litt die Mehrzahl der Bevölkerung unter dem Ausbeutungssystem der Adeligen, der römischen Steuerpächter und der Provinzialbeamten. Die Zahl der freien Bauern schwand immer mehr zu Gunsten weniger Großgrundbesitzer, dagegen nahm die recht- und schutzlose Herde der Unfreien, der Sklaven und Hörigen, von Jahr zu Jahr zu. Viele

[1]) **Baumgartner** a. a. O. IV. S. 184 ff. und **Dubourdieu** a. a. O. c. II. — [2]) **Dubourdieu** a. a. O. c. II. — [3]) De gubern. VI, 39. 74.

Gallier zogen sogar die Knechtschaft unter den eindringenden Germanen der „Freiheit" unter römischer Herrschaft vor.[1]) Diese Zustände waren nicht etwa bloß vorübergehend, sie dauerten schon Jahrzehnte und entvölkerten das Land immer mehr zum Vorteil der nachrückenden Germanen. Das unglückliche Volk fand bei Menschen keine Hilfe. Wohl rief man die Hunnen gegen die Germanen, aber sie kamen, um nachher selbst zu plündern.[2]) Auch die Religion bot keinen Trost, denn war auch das Heidentum in seiner Hauptmacht überwunden, heidnischer Aberglaube und vor allem heidnische Laster lebten, genährt von dem früheren materiellen Wohlstand Galliens, weiter.[3]) Kein Wunder, wenn da viele Christen jede Gottesfurcht vergaßen und Gott selbst der Nachlässigkeit in der Beschützung der christlichen Völker beschuldigten. Salvian lebte damals als berühmter Prediger in Marseille. Er kannte Gallien in allen seinen Teilen und Bevölkerungsschichten. Er kannte vor allem die Zeitübel und Zeitschäden auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem und religiös-sittlichem Gebiet.[4]) Er wußte aber auch, daß die eigentliche Quelle des Niederganges in dem unbändigen römisch-gallischen Nationalstolz, in der Habsucht und Ungerechtigkeit der Vornehmen, Beamten, Soldaten und Kaufleute,[5]) in der grenzenlosen, die heutige Zeit wohl noch überbietenden Unsittlichkeit jeder erdenklichen Art bei allen Volksschichten, am meisten aber bei den Vornehmen und Reichen[6]) und in der fast an Wahnsinn grenzenden Sucht nach fortwährenden unflätigen und rohen Theateraufführungen und Gladiatorenkämpfen zu suchen sei.[7]) Da trieb ihn wohl der Eifer für die Ehre Gottes und die Liebe zu seinem Volke und vielleicht auch das Beispiel des heiligen Augustin an, seinen Landsleuten einmal einen Spiegel vorzuhalten, ihnen die wahren Ursachen ihres Elendes darzulegen und noch in der letzten Stunde womöglich den völligen Untergang zu verhindern. Es ist möglich, daß er zuerst einen Zyklus von Predigten über die göttliche Weltregierung hielt und diese dann durch Erweiterungen und kleinere Uebergänge zu einem zusammenhängenden Ganzen umgestaltete.[8]) „Quare multa bonis viris adversa eveniunt" lautet das Thema Senekas;[9]) ähnlich ist auch die Frage, die Salvian im zweiten Teil seines Werkes, in den Büchern 3—8, beantwortet: „Quaeritur itaque . . . si totum, quod in hoc mundo est, cura et gubernaculo et iudicio dei agitur, cur melior multo sit barbarorum condicio quam nostra, cur inter nos quoque ipsos sors bonorum durior quam malorum?"[10]) In den zwei ersten Büchern beweist Salvian, daß es eine göttliche Weltregierung gibt,

[1]) De gubern. IV, 13—29; V, 12—50. — [2]) De gubern. VII, 39. — [3]) ibid. IV, 22—26. 70—80; VI, 14—25; VII. und VIII. — [4]) Dies geht aus der anschaulichen Schilderung in Buch 5, 6 und 7 hervor. — [5]) De gubern. III, 50 ff. — [6]) ibid. IV, 27 ff. — [7]) Salv., De gubern. VI, 10—31. — [8]) Haemmerle, Studien zu Salvian II, S. 5, Neuburg 1897. — [9]) De providentia II, 1. — [10]) De gubern. III, 2.

aus dem Zeugnis der heidnischen Philosophen und Dichter, aus der menschlichen Vernunft, aus den zahlreichen Beispielen des Alten Bundes und aus vielen Texten der Heiligen Schrift. „Nunc quia tria haec, id est, praesentiam dei, gubernationem atque iudicium, tribus his me probaturum esse promisi, hoc est, ratione, exemplis ac testimoniis. . .“[1] Dieser instruktive Teil weist sehr viele Anklänge an Senekas De providentia, an Ciceros De natura deorum und vor allem an Laktanz' Institutionum divinarum l. VII auf.[2] Den Nachweis einer göttlichen Weltregierung führt Seneka nicht, weil sein Freund Lucilius, an den die Schrift gerichtet ist, nicht an ihrer Existenz zweifelt, sondern die Leiden der Guten nicht mit ihr in Einklang zu bringen weiß. „Supervacuum est in praesentia ostendere non sine aliquo custode tantum opus (scil. mundi) stare . . .“[3]

Ueberblickt man nun die Lehren und Ansichten der Alten über die Vorsehung, so kann man sie in wenigen Gesichtspunkten zusammenfassen. Der Grammatiker Servius gibt Ciceros Bericht über die verschiedenen Ansichten der Philosophen kurz also wieder: „Cicero libris de deorum natura triplicem de diis dicit esse opinionem. Deos non esse, cuius rei auctor apud Athenas exustus est. Esse et nihil curare, ut Epicurei. Esse et curare, ut Stoici.“[4] Laktanz gibt im allgemeinen wenige Philosophen und Dichter als Leugner der Vorsehung an, Epikur und seine Schule und Lukrez, der durch seine Atomenlehre den Gottesglauben ersetzen wollte.[5] Auch Salvian schreibt: „Et sane invenire aliquos, qui ab istorum (= eorum qui providentiam esse censent) iudicio discrepaverint, praeter Epicureorum vel quorundam epicurizantium deliramenta non possum.“[6] Sehr schön zeigt Laktanz bei der Behandlung dieser Frage, daß die Leugnung der Providenz entweder die Leugnung der Existenz Gottes zur Voraussetzung hat, oder diese als logische Folgerung einschließt, wie in dem System Epikurs.[7]

Viel mannigfaltiger sind die Ansichten der Alten über das Wesen und Wirken der göttlichen Vorsehung. Hier auf einzelnes einzugehen, würde zu weit führen. Erinnert soll nur werden an den Apparat von guten und bösen Dämonen, von einem Weltbildner und bösen Prinzip, den wir bei Plato und seinen Schülern, im Manichäismus und Neuplatonismus und in gemäßigter Form selbst noch bei christlichen Schriftstellern, z. B. bei Laktanz vorfinden. Von Aristoteles berichtet Klemens von Alexandrien: „Μέχρι σελήνης ἐπῆλθε (αὐτῷ) κατάγειν τὴν πρόνοιαν“;[8] darnach wäre also selbst der scharfsinnige Aristoteles der Ansicht gewesen, daß der direkte

[1]) De gubern. II, 1. — [2]) Dafür sprechen nicht bloß Pauly und Halm in ihren Ausgaben Salvians, Brandt in seiner Laktanz-Ausgabe, sondern auch andere, die sich eingehender mit einem Vergleich beider Schriftsteller befaßt haben: Norden, Antike Kunstprosa II, S. 585; Ebert, Literatur des Mittelalters im Abendlande I, S. 442; Zschimmer, Salvianus und seine Schriften S. 61—63. — [3]) De providentia I, 2. — [4]) Servius ad Aen. IV, 379. — [5]) Lactant. Instit. div. II, 8 und sonst häufig. — [6]) De gubern. I, 5. — [7]) Lact. a. a. O. III, 17. — [8]) Clemens. Strom. V, S. 252.

Einfluß Gottes über den Mond nicht hinausreiche. Fragen wir uns nach den Gründen der gänzlichen oder teilweisen Leugnung der göttlichen Vorsehung, so müssen wir sie, abgesehen von der oben erwähnten Gottesleugnung, in dem gefälschten Gottesbegriff der Heiden suchen. Eine andere Ursache führt Laktanz an, da er Epikurs Unglauben kritisiert. „Videbat Epicurus bonis adversa semper accidere, paupertatem, labores, exilia, carorum amissiones, malos contra beatos esse, augeri potentia, honoribus adfici: videbat innocentiam minus tutam, scelera impune committi, videbat sine dilectu morum, sine ordine ac discrimine annorum saevire mortem. sed alios ad senectutem pervenire, alios infantes rapi, alios iam robustos interire, alios in primo adulescentiae flore immaturis funeribus extingui, in bellis meliores potius et vinci et perire: maxime autem commovebat homines in primis religiosos gravioribus malis adfici, iis autem qui aut deos omnino neglegerent aut non pie colerent vel minora incommoda evenire vel nulla: ipsa etiam saepe templa fulminibus conflagrare.“[1]) Aus dieser scharfen und nicht ganz unrichtigen Beobachtung der irdischen Ereignisse heraus kam Epikur zur Leugnung der Vorsehung. Wenn Gott wirklich die Gerechtigkeit und Liebe und Güte ist, wie kann er da solche Mißstände zulassen? Oder man muß annehmen, daß er nach Erschaffung der Welt sich um diese nicht mehr kümmert! Die Stoiker fanden eine bessere Erklärung. Ihre Ansichten hat uns Seneka überliefert. Die Existenz der Vorsehung zu beweisen, hält er für eine leichte Sache. „... faciam rem non difficilem.“[2]) Die wunderbaren Gesetze, die auf unserer Erde und in der Sternenwelt wirken, beweisen ihm mehr als genug, daß Gott die Welt nicht bloß geschaffen hat, sondern sie auch regiert.[3]) Die Leiden der Guten dagegen sind ihm nur ein Zeichen göttlicher Liebe, denn wie wir nur am tapferen Soldaten, an wohlerzogenen Kindern, an kenntnisreichen Schülern Freude haben, so wird auch Gott sich am meisten über die tugendhaften und weisen Menschen freuen; aber es steht fest: „marcet sine adversario virtus; tunc apparet, quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit.“[4]) Darum behauptet er auch von den Guten, d. h. von denen, welche nach Tugend streben: „persuadebo ... tibi, ne umquam boni viri miserearis: potest enim miser dici, non potest esse“;[5]) denn „quidquid accidit ... in bonum vertant“.[6]) Diese echt stoischen Gedanken, die wir auch bei Laktanz und Salvian lesen: „... Non potest virtus sine vitio consistere et si vitium sustuleris, virtutis merita tollentur; nec enim potest ulla fieri sine hoste victoria.“[7]) „Nequaquam ergo nobis dolenda est haec adflictio infirmitatum, quam intellegimus matrem esse virtutum ... Quicumque vere religiosi sunt, beati esse dicendi

[1]) Instit. div. III, 17, 8. cf. Instit. div. V. 21, 7 und Salvian, De gubern. I, 6. — [2]) Seneca, De providentia I, 1. — [3]) ibid. I, 2—5. — [4]) ibid. II, 4. — [5]) ibid. III, 1. — [6]) ibid II, 4. — [7]) Lact.: Epitome 24, 1.

sunt —."[1]) Als Grund dieses Glückes gibt Salvian an: „quia adipiscuntur, quod volunt ... quia et habent, quae volunt —"[2]) tragen ein christliches Gepräge, bergen aber in sich den stoischen Stolz der Selbstgerechtigkeit. Erst im Christentum finden sie eine Läuterung und Vervollkommnung. Da wird die Tugend nicht ihretwegen, sondern Gottes wegen angestrebt und die Leiden, zum Teil eine Strafe Gottes für die Sünden, zum Teil eine Prüfung, sollen die einen zur Lebensbesserung, die andern zu noch höherer Tugend führen.

Vor allem bietet das Christentum in dem Vorbild des göttlichen Heilandes, der Propheten und Apostel einen besonderen Trost bei den Leiden dieses Lebens und stellt dem, der geduldig ausharrt, nicht bloß den Lohn, der in der Tugend selbst liegt, sondern die ewige Seligkeit in sicherste Aussicht.[3])

Anmerkung der Redaktion: In dem Artikel „Die moderne Abstinenzbewegung und die katholische Moral" [Heft 2, 1917, S. 322—335] ist S. 325 ein sinnstörender Druckfehler unterlaufen: Zeile 5 von unten ist ein „nicht" ausgefallen. Es muß natürlich heißen: „Der Kürze halber schenke ich mir den Beweis, daß die Totalabstinenz *nicht* das einzige Mittel zur Bekämpfung des Alkoholismus ist." — Desgleichen ist S. 328 aus dem im Manuskripte des Verfassers *richtig* geschriebenen „Teetotaler" durch ein Versehen beim Satze „The Totaler" geworden.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Bereicherung durch Versendung von Meßstipendien.)** *Auseinandersetzung des Gewissensfalls.* Lucius, Rendant bei einem Ordinariat, dem auch die Uebersendung überflüssiger Meßstipendien anvertraut ist, hat eine erhebliche Anzahl Stipendien erhalten aus verschiedenen Diözesen, meist nach der an Ort und Stelle vorgeschriebenen oder ortsüblichen Taxe, also in verschiedener Höhe und in verschiedenen Münzsorten: 200 à 2 Mark = 400 Mark; 300 à 1 holländischer Gulden = 300 Gulden; 400 à 1·50 schweizerischen Franks = 600 Franks.

Die augenblicklichen Kursverschiebungen in der Kriegszeit hält Lucius für ungerechtfertigt und rechnet bei Umtausch verschiedener Münzsorten nach den alten Kurssätzen 1 Mark zu Franks 1·24 oder Lire 1·24; 1 holländischer Gulden zu Mark 1·70; 1 österreichische Krone zu Mark 0.85, und er sucht durch Vermittelung österreichischer Banken unter Umrechnung der ihm eingezahlten Meßstipendien und Einzahlung in Mark nach altem Kurssatz die Stipendien an ärmere Priester in Italien und in österreichischen Diözesen zu senden. Auf diese Weise erweist er diesen fremden Priestern eine Wohltat, erzielt dabei aber noch einen erheblichen Gewinn. Nämlich für die 300

[1]) Salvian, De gubern. I, 9. — [2]) ibid. I. 9. — [3]) De gub. I, 12. 17—20.

holländischen Gulden zahlt er ein als Stipendien für 300 zu persolvierende Messen 300 × Mark 1·70 = 510 Mark; ihm aber werden von der Bank dafür nach dem jetzigen Kurs für 1 Gulden Mark 2.40 angerechnet, also 720 Mark, also als Gewinn 210 Mark. — Desgleichen für die 600 Franks sendet er als Stipendien für 400 Messen 480 Mark ein; von der Bank aber werden ihm für 600 Franks, wenn er dieselben in Mark umsetzen will, jetzt 552 Mark angerechnet; also ein Mehrwert von 72 Mark oder so ähnlich.

Lucius hält diese Handlungsweise für eine erlaubte Industrie, welche weder gegen ein natürliches, noch gegen ein positives kirchliches Verbot verstoße: er zahle ja doch die gleiche Höhe der Stipendien aus, wie er einzuzahlen gewohnt war bei Umrechnung in Mark. In der Diözesantaxe, zu der er die Meßstipendien angenommen habe, sei auch eine Veränderung nicht vorgekommen. Eine Bereicherung erfolge deshalb auch nicht durch Zurückbehaltung eines Teiles der Stipendien, sondern nur durch den zufällig eingetretenen Kursunterschied der verschiedenen Geldsorten, der als ein abnormaler auch leicht und rasch wieder verschwinden könne. Was ist von der Handlungsweise und der Begründung derselben seitens des Lucius zu urteilen?

Lösung der Frage. Zunächst wollen wir die Forderung der natürlichen Gerechtigkeit unerörtert lassen. Nach Erwägung der positiven Verbote oder Vorschriften der Kirche wird auf die erstere kurz zurückgegriffen werden können.

Die positiven kirchlichen Verbote, welche hier in Betracht kommen, sind folgende: Decret. „De observandis“ oder „Ut debita“ vom 11. Mai 1904 art. 9: „Pro Missis manualibus stipem a fidelibus assignatam, et pro Missis fundatis aut alicui beneficio adnexis, quae ad instar manualium celebrantur, eleemosynam juxta sequentes articulos propriam, nunquam separari posse a Missae celebratione, neque in alias res commutari aut imminui, sed celebranti ex integro et in specie sua esse tradendam, sublatis declarationibus, indultis, privilegiis, rescriptis . . . quovis titulo, forma vel a qualibet auctoritate concessis. . . .“

Ebenda art. 12: „Qui statuta in praecedentibus artic. 8. 9. 10. 11. quomodolibet et quovis praetextu perfringere ausus fuerit, si ex ordine sacerdotali sit, suspensioni a divinis S. Sedi reservatae et ipso facto incurrendae obnoxius erit; si clericus sacerdotio nondum initiatus, suspensioni a susceptis ordinibus pariter subjacebit, et insuper inhabilis fiet ad superiores ordines assequendos; si vero laicus, excommunicatione latae sententiae Episcopo reservata obstringetur.“

Ebend. art. 13 wird verwiesen auf die bestehenbleibende Exkommunikation der Bulle Apostolicae Sedis, ser. II art. 12, nämlich dort wird die dem Heiligen Stuhl in gewöhnlicher Weise vorbehaltene

Exkommunikation ausgesprochen gegen alle, seien sie Laien oder Priester oder Würdenträger:

„Colligentes eleemosynas majoris pretii pro Missis et ex iis lucrum captantes, faciendo eas celebrari in locis, ubi Missarum stipendia minoris pretii esse solent." Wie ausdrücklich den 13. Jänner 1892 mit Gutheißung des Papstes erklärt ist, bedarf es zu dieser Exkommunikation nicht einer Verschickung der Stipendien anderswohin; es genügt, wenn an der Sammelstelle größere als die durch die Gewohnheit oder die Diözesantaxe normierten Stipendien gegeben wurden und die betreffenden Messen dann andern zu zelebrieren überlassen werden zu geringerer, etwa der ortsüblichen Taxe. Allerdings wird derjenige, welcher darauf ausgeht, dergleichen Gewinn zu machen, eher die Stipendien anderswohin schicken, weil er so sein Gewinnmachen leichter verschleiern kann.

Dieses sind die für unsern zu besprechenden Fall in Frage kommenden kirchlichen Bestimmungen. Die etwa früher gegebenen kirchlichen Vorschriften sind in verschärfter Weise darin aufgenommen, so daß es genügt, auf die oben angeführten Vorschriften Rücksicht zu nehmen.

Daß in dem zur Besprechung gestellten Fall, der klar von Verschickung der Stipendien für Missae manuales oder ad instar manualium handelt, eine Verletzung des Art. 9 des Dekretes „De observandis" oder „Ut debita" vorliegt, dürfte nicht können geleugnet werden. Nehmen wir die auf je 1 holländischen Gulden lautenden Stipendien heraus. Hätte Lucius diese 300 Meßstipendien den zelebrierenden Priestern in specie geschickt ohne imminutio, so hätten diese die ihnen zugestellten 300 Gulden in 720 Mark umwandeln können, statt nur 510 Mark zu erhalten und ähnlich bei den andern Stipendien, die Lucius in Franks erhalten hat. Die Münzsorte durfte er freilich ändern, aber er mußte den vollen zur Zeit geltenden Wert der erhaltenen Münzsorte dem zelebrierenden Priester überlassen.

Die Strafbestimmungen des Art. 12 des obigen Dekrets würden somit wegen der imminutio des empfangenen Stipendiums auch unsern Fall treffen, das heißt die päpstlich reservierte suspensio a divinis.

Bezüglich der reservierten Exkommunikation der Bulle „Apostolicae Sedis" ist jedoch anders zu urteilen. Aus dem vorgelegten Falle geht nicht hervor, daß Lucius zu den colligentes Missarum stipendia gehört. Um dazu zu gehören, müßte Lucius sich persönlich darum bemüht haben, daß an ihn Stipendien geschickt würden, um solche zur Weiterverschickung zu haben. Liegt dieser Umstand nicht vor, sondern ist es nur Aufgabe des Lucius, die ans Ordinariat eingeschickten Stipendien in Empfang zu nehmen und im Namen des Ordinariats die so angehäuften Stipendien an notleidende, gewissenhafte Priester zur Verteilung zu bringen, dann gehört er

keinesfalls zu den colligentes stipendia, und schon aus diesem Grunde ist die Anwendung dieser päpstlich reservierten Exkommunikation abzuweisen. Selbst wenn die Verhältnisse so lägen, daß Lucius unzweifelhaft zu den colligentes zu zählen hätte, könnte noch ein Zweifel erhoben werden, ob man in unserm Falle die betreffende excommunicatio anwenden könnte. Es liegt nämlich ein Reskript der S. C. Concilii aus dem Jahre 1898 vor, bei dem das Sammeln einer großen Anzahl von Messen und Meßstipendien unterstellt und nur über die Erlaubtheit der Umwandlungen in Geld niedrigeren Kurses und die etwaige Exkommunikation gefragt wird. Die Erlaubtheit wird einfachhin verneint; die Entscheidung über die Exkommunikation will man weder allgemein bejahend, noch allgemein verneinend geben, sondern fordert dazu die nähere Darlegung der einzelnen Fälle. Der Grund wird nicht angegeben. Meines Erachtens wird der Grund darin zu suchen sein, daß es nicht klar war, ob in jedem einzelnen Falle das lucrum facere im Sinne der Bulle Apostolicae Sedis vorlag. Denn es werden mehrere Titel angeführt, die je nach den Umständen als ein bloßes Schadloshalten beurteilt werden müssen, z. B. der Ausfall einer großen Summe Stipendiengelder, für welche schon die bestellten Messen zelebriert sind, dann aber nicht einlaufen, noch eingetrieben werden können.[1])

Ein solcher Titel liegt bei unserm Falle des Lucius nicht vor. Wenn daher bei ihm das colligere vorläge, dann würde ihn, wie es scheint, auch die Exkommunikation der Bulle Apostolicae Sedis treffen. War er jedoch in der ganzen Sache bona fide, nicht nur bezüglich der Bulle Apostolicae Sedis, sondern auch des Dekrets

---

[1]) Titius sacerdos hispanus plurima Sacra litanda facillime in Lusitania colligere solet, quorum stipendium aere lusitano recipit; hoc in aes hispanum permutato, ex 100 quibusque obolis, 35 aut etiam 40 Titius lucratur. Haec Sacra Hispanis sacerdotibus litanda tradit, iisque idem stipendium dat; sed foenus ex aeris permutatione perceptum sibi retinet. Plerique Titium optime se gessisse autumant, quia nulla lex est quae id vetet, atque ipsum naturae jus ut fructum industriae permittit. Praeterea Titius hoc lucro sive pro impensis, quae tot sacris colligendis distribuendisque necessariae sunt; sive pro damnis quae subire cogitur, cum stipendia sacerdotibus litantibus debita, exigere nequit, aliquatenus compensatur; operae suae pretium obtinet, magnoque egenis sacerdotibus adjumento sit, qui secus stipendia ex Sacris litandis nunquam habere possent.

Sed quoniam haec doctrina per Hispaniam late diffundi coepta est, expedit omnino, ut S. Tribunal super dubiis, quae hic subjiciuntur, judicium proferat:

1° An Titio liceat foenus ex aeris permutatione perceptum retinere?

2° An, si id nequaquam ipsi licere existimatur, in anathema Papae reservatum per Const. Apostolicae Sedis incidisse censendus sit?

Die 21. Nov. 1898 S. Congr. Emorum ac Revmorum S. R. E. Cardinalium S. Concilii Trid. Interpretum ad suprascripta dubia rescripsit:

Ad 1m Negative;

Ad 2m Recurrat in casibus particularibus.

So in Acta Sae Sedis vol. 31, pag. 623 sq.

„Ut debita", dann sind die Strafbestimmungen weder des einen noch des andern Dekrets gegen ihn wirksam.

Damit ist aber die weitere Frage über eine andere Folge der Handlung des Lucius noch nicht entschieden, ob er nämlich nicht des Gewinnes sich entledigen muß, den er gemacht hat. Daß dies geschehen müsse, selbst dann, wenn Lucius subjektiv von aller Sünde frei ist, ist gleichfalls unzweifelhaft. Denn zum Behalten der gewonnenen Summe müßte irgend ein Rechtstitel vorliegen. Wenn aber kein Rechtstitel vorliegt für Lucius, wohl aber für die zelebrierenden Priester, dann muß die auch schuldlos begangene Ungerechtigkeit wieder gut gemacht werden durch Erstattung der Summe, welche Lucius noch ungerecht besitzt.

Durch die oben angeführten kirchlichen Bestimmungen ist dem zelebrierenden Priester das Recht zugesprochen auf die volle Höhe des Stipendiums, welches vom Stipendiengeber dem ersten Empfänger übergeben ist; mithin hat der erste Empfänger, der die Messen und deren Stipendien weiter vermittelt, keinen Rechtstitel darauf, irgend einen Teil des Stipendiums zurückzubehalten. Anders wäre es bezüglich der Versandkosten und einer mäßigen Vergütung für die Arbeit, welche der Versender zu Gunsten der bedrängteren Priester unternimmt; doch darf die Zahl der übernommenen Messen in keiner Weise verringert werden. Ebenso hätte der letztgültige Empfänger der Stipendien das Recht, einen Teil des Stipendiums dem ersten Empfänger und Weiterversender nach Belieben zu überlassen; nur ist dies nach kirchlicher Vorschrift unstatthaft, wenn diese Teilabtretung nicht völlig freiwillig geschähe. Um so mehr kann der Stipendiengeber selbst bestimmen, daß ein Teil der gegebenen Summe irgend welchen andern Zwecken, also auch als Geschenk an den ursprünglichen Empfänger diene, wofern nur der übrig bleibende Teil als Meßstipendium genügt und vom Zelebranten angenommen wird. Würde daher die Umwechslung in andere Münzsorten nur so viel Gewinn für Lucius abwerfen, als er nach den soeben angegebenen Regeln für sich anrechnen könnte, so würde gegen die Handlungsweise des Lucius nichts einzuwenden sein; durchgehends müßte das aber unter Wissen und Willen des letztgültigen Empfängers der Stipendien geschehen, der die betreffenden Messen zu zelebrieren hätte. Nachdem dieses festgestellt ist, hat es kaum mehr Zweck, in nähere Erörterungen darüber einzugehen, ob schon aus der Natur der Sache eine Verletzung der Gerechtigkeit darin liege, wenn bei Versendung von Meßstipendien ein Teil zurückgehalten würde, falls der Priester, an den die Versendung geschieht, gerne bereit ist, zu der ihm zugeschickten Höhe des Stipendiums die heilige Messe zu persolvieren, ohne daß er über den ganzen Sachverhalt aufgeklärt wird. In unanfechtbarer Weise steht es der kirchlichen Autorität zu, Bestimmungen zu treffen, durch welche unter Umständen etwas zur Rechtspflicht wird, was aus der Natur der Sache allein eine solche

noch nicht ist, sondern etwa nur eine Forderung der Billigkeit oder des Anstandes wäre.

* * *

An die bisherige Besprechung möge sich anreihen eine Antwort auf die von Styrus eingesandte Frage:

In einer religiösen Genossenschaft ist es Brauch, daß in allen Häusern aller Provinzen monatlich jeder Priester der Genossenschaft einige Messen zur Meinung des Obern des Mutterhauses zu persolvieren gehalten ist. Der Obere bezieht dafür Meßstipendien, deren Höhe den einzelnen Priestern unbekannt ist. — In dem Hause N. der Genossenschaft laufen bei den dortigen Patres so viele Meßstipendien, und zwar höherer Taxe als die gewöhnliche ist, ein, daß die Messen zur Meinung des höhern Obern nur schwer persolviert werden können. Deshalb werden diese nicht von den Priestern des Hauses N. persolviert, sondern an das Ordinariat zur Persolvierung übersendet, und zwar zur niedrigsten Taxe des ortsüblichen Stipendiums.

Da nun das Stipendium für die Messen, welche die Priester der religiösen Kongregation im Hause N. zelebrieren, höher ist als dasjenige, welches sie für die ad intentionem sui Superioris zu zelebrierenden Messen dem Ordinariate oder irgend einem andern Priester einzahlen, so entstehen die Fragen:

1. Ist es überhaupt erlaubt, die erwähnten Messen ad intentionem superioris weiter zu geben mit dem gebräuchlichen niedrigsten Diözesanstipendium, da das Stipendium, welches der Superior des Mutterhauses erhält, dem Weitergeber unbekannt ist, doch aber wahrscheinlich höher ist als das Stipendium, welches weiter geschickt wird?

2. Ist es als retentio partis stipendii anzusehen, wenn der Superior des Mutterhauses zwar für die Intentionen, die er durch seine untergebenen Priester will persolvieren lassen, einen höheren Betrag erhält, die ihm untergebenen Priester aber deshalb nicht selber die Messen persolvieren, sondern durch andere zu niedrigerem Stipendium persolvieren lassen, weil sie selber eine übergroße Menge von Meßstipendien höherer Taxe haben, für welche die Messen zu persolvieren sind?

Antwort: Ad 1 ist, abgesehen von der Stipendienfrage, zunächst zu sehen, ob die Auflage seitens des höchsten Obern für die einzelnen Ordenspriester nicht eine persönliche Leistung sein soll. Wo eine derartige Leistung als Ordensbrauch herrscht, ist sie, falls nicht das Gegenteil feststeht, als persönliche Leistung aufzufassen: daraufhin wäre schon die Erlaubtheit zu verneinen, jene Leistung auf andere, auch pro stipendio dato, zu übertragen. Allein durchgehends gelten derartige Ordensvorschriften nicht für unter schwerer Sünde oder überhaupt unter Sünde bindende Verpflichtungen; es sind eher Leistungen ex decentia als ex stricta oboedientia impositae.

Aber wir mußten bis jetzt von der Stipendienfrage absehen oder vielmehr unterstellen, die den einzelnen Ordenspriestern monatlich auferlegten Messen seien nicht für Stipendien zu lesen, sondern zur freien Verfügung des Ordensobern. Erhält dieser Meßstipendien und legt er zu seiner Entlastung den einzelnen seiner ihm untergebenen Priester die Pflicht auf, monatlich eine bestimmte Anzahl Messen zu persolvieren, so wird diese Pflicht eine persönliche und zugleich eine sachliche, das heißt ex justitia, und im Fall eines etwa eintretenden Hindernisses müßte die ausgefallene Messe nachgeholt oder von einem andern persolviert werden. Diese schwere sachliche Pflicht kann allerdings durch einen andern erfüllt werden, auch dato stipendio.

Allein hier steht der Weitergebung der Stipendien das wesentliche Hindernis entgegen, daß der Weitergeber die Höhe des Stipendiums nicht kennt und daher sich mit der Weitergabe eines wahrscheinlich kleineren Stipendiums begnügen will. Wenn das wahrscheinlich ist, so ist es sicher, daß in vielen Fällen eine Verkürzung des erhaltenen Stipendiums geschieht und daß man in allen Fällen wenigstens große Gefahr läuft, eine Verkürzung des vom Ordensobern empfangenen Stipendiums zu begehen.

Das ist aber deutlich gegen das Dekret Pius' X. „Ut debita", welches in Art. 9 bezüglich der stipendia manualia klar und deutlich befiehlt, daß beim Weitergeben der Meßintentionen das Stipendium durchaus nicht gekürzt werden dürfe (neque imminui), sed celebranti ex integro esse tradendam (sc. eleemosynam).

Ad 2. Der Grund, daß die Ordenspriester des Hauses N. einen Ueberfluß von höheren Meßstipendien haben und durch persönliche Persolvierung der monatlichen Messen nach der Meinung ihres höheren Obern einen Ausfall an den Einkünften ihres Hauses erleiden, berechtigt dieselben nicht, einen Teil der an andere zur Persolvierung weiter geschickten Meßstipendien zurückzubehalten. Die Tage, welche der höhere Obere durch Persolvierung von Messen nach seiner Meinung belegt, sind eben nicht frei für die einzelnen Ordenspriester zum Zelebrieren für ein ihrem Hause angebotenes Stipendium. Was ihnen mehr angeboten wird, gehört zu den überflüssigen Stipendien, welche sie an andere Priester zum Persolvieren unverkürzt und zeitig genug abliefern müssen.

Bezüglich der etwaigen kirchlichen Strafen wegen Verletzung des Dekrets „Ut debita" und der Entschuldigung von denselben gilt das gleiche, was im vorigen Kasus auseinandergesetzt wurde. Nur diese Strafen, nicht aber die aus der Bulle „Apostolicae Sedis" cap. 2 § 12 „Colligentes", können hier in Betracht kommen.

* * *

Schließlich sei noch ein Fall erörtert über die intentio, welche erfordert wird zur gültigen Zuwendung der heiligen Messen, welche für Stipendien zu lesen sind. Der vorgelegte Fall ist folgender:

Ein geistlicher Pensionist (A) bekommt von einem andern Geistlichen (B) regelmäßig Meßstipendien zur Persolvierung. Einmal verspätet sich die Sendung; da der Pensionist keine Intentionen mehr hat, so liest er bereits im voraus 20 heilige Messen für die Verstorbenen, für welche ihm in der nächsten sicheren Sendung Stipendien in der numerisch größten Zahl zugesendet werden. Die erwarteten Intentionen treffen nach einiger Zeit wirklich ein und darunter befinden sich 52 für eine verstorbene Person. Von dieser größten Anzahl Intentionen für eine verstorbene Person erachtet nun der Pensionist 20 bereits als persolviert.

Ist diese Handlungsweise erlaubt?

Entspricht er seiner Verpflichtung, 52 Intentionen für diese Person zu persolvieren, wenn er nach Empfang der Stipendien noch 32 Messen auf die Intention liest?

Der Priester muß, wie bei Spendung der Sakramente, so auch bei Zuwendung der Opferfrüchte der heiligen Messe, auf einen bestimmten Gegenstand und eine bestimmte Person seine Intention gerichtet halten. Meistens geschieht dies vollauf genügend eo ipso, daß man an einer bestimmten Person mit Wissen und Willen das Sakrament vollzieht; nur wenn aus sich selber nicht schon alles bezüglich der Person oder Materie des Sakraments bestimmt ist, bedarf es einer hinzutretenden bestimmten Intention.

Bei der heiligen Messe ist dies nun der Fall, insofern mit der consecratio nicht schon von selber eine bestimmte applicatio Missae gegeben ist. Es muß also durch positiven Akt irgend eine bestimmte causa oder Person vorliegen, zu deren Gunsten der zelebrierende Priester die Früchte der Messe Gott anbietet. Diese causa muß der Sache nach bestimmt sein und zur Zeit der Zelebration vorliegen; dem Zelebranten näher bekannt braucht sie nicht zu sein, die Applikation kann geschehen nach der von A oder B bestimmten Meinung, nach der Reihenfolge derer, welche die mir zugestellten Meßstipendien gegeben haben oder auch alle Messen für alle Meinungen der Gesamtheit der Stipendiengeber u. s. w. Gott kennt genau die in sich determinierten Zwecke und er wird nach dem Willen des Zelebranten die Applikation, soweit es seinem höchsten Wohlgefallen entspricht, vollziehen.

Die bestimmte Intention muß mindestens zur Zeit der consecratio calicis vorhanden sein, kann aber Tage und Wochen, selbst Monate vorausgehen, falls sie nur in keiner Weise widerrufen ist. (S. darüber des Verfassers Theol. mor.[12], vol. II., n. 256 ff.)

Würde aber eine bestimmte Intention zur Zeit der Zelebration nicht vorliegen, so wäre die applicatio ungültig.

Wenn wir auf unsern Fall nun eingehen, so ist nicht A, der die Intentionen selbständig bestimmt; er macht die Intentionen des B, der ihm die Meßintentionen schickt, zu den seinigen. Hatte daher der Geistliche B zu der Zeit, als A schon zum voraus applizierte, die

diesem (A) zuzustellenden Stipendien mit ihren Meßintentionen schon zusammengestellt und definitiv für A bestimmt, dann lag der Sache nach die bestimmte causa oder persona schon vor und die Formulierung der Intention des A traf eine schon vorliegende, ganz bestimmte causa. Meines Erachtens ist alsdann an der Gültigkeit der pflichtmäßigen Applikation der 20 von den 52 Intentionen nicht zu zweifeln. Schwieriger gestaltet sich die Sache für den Fall, daß B noch nicht die definitive Feststellung der dem A zuzustellenden Meßintentionen vorgenommen hatte. Dann scheint nämlich die von A formulierte Intention bei den vorzeitig gelesenen Messen nicht auf eine schon damals bestimmte und actu vorliegende causa gegangen zu sein, sondern auf eine causa, welche erst durch eine später eintretende conditio de futuro contingenti, durch das Belieben des B, zu einer bestimmten werden mußte. Dadurch würde aber dem B die Macht eingeräumt, die applicatio der schon zelebrierten Messe zu bestimmen, beziehungsweise abzuändern. Das gehört in den Bereich der Unmöglichkeiten.

Allein Fälle, die dem vorgelegten ähnlich sind, entspringen nicht gerade den Verhältnissen der Neuzeit, sondern können bei allgemein menschlichen Verhältnissen leicht eintreten. Solche sind denn auch schon von den Theologen vor Jahrhunderten besprochen, besonders der Fall, ob die Applikation der Messe gültig sei: „Ich opfere diese Messe auf zur Meinung dessen, der mir zuerst ein Meßstipendium anbieten wird?" Der heilige Alfons bespricht diesen Fall lib. 6, n. 337. Er führt zuerst den Text des Busenbaum an: „Non est valida applicatio (Missae) sub conditione futura contingente, v. g.: applico illi... qui primo stipendium offeret"; doch gibt Busenbaum auch die entgegenstehende Meinung an als von Theologen verteidigt, aber als in praxi unrätlich.

Der heilige Alfons diskutiert dann die Frage weiter und kommt zu dem Resultat: „Dicunt Lugo et Palaus (Castropalao), applicationem Missae factam pro primo offerente esse validam, sed illicitam ex prohibitione Clem. VIII, quam promulgavit Paulus V die 15. Nov. 1605 vetans hanc consuetudinem tamquam pluribus nominibus periculosam, fidelium scandalis obnoxiam atque a vetusto Ecclesiae more nimium aberrantem." — At probabilius ... talis applicatio non solum erit illicita, sed saepe invalida.

Kardinal Lugo behandelt die Frage an zwei Stellen, zuerst in seinem Werke De Venerab. Eucharistiae Sacramento, disput. 9, n. 209 und in dem klassischen Werke De Sacramento Poenitentiae, disput. 13, n. 136 sqq. Seine Ansicht deckt sich ganz mit der des heiligen Alfons.

Nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig sei die vorzeitige Applikation, wenn die causa, für welche später die Applikation, dato stipendio, erbeten wird, zur Zeit der Zelebration noch nicht vorhanden ist. Z. B. wird mir heute ein Meßstipendium angeboten,

um zu applizieren für einen Verstorbenen, der heute verschieden ist, und ich hätte gestern appliziert nach der Meinung des ersten zukünftigen Stipendiengebers, so wäre meine Applikation nicht nur eine unerlaubte, sondern eine ungültige gewesen. Aber wenn die causa jetzt schon existiert, z. B. wenn es sich um einen schon vor einem Monat Verstorbenen handelt und der zelebrierende und applizierende Priester sich auf die certa Dei praevidentia bezieht, nach welcher der erste zukünftige Stipendiengeber nicht mehr unbestimmt, sondern ganz bestimmt ist, dann hält Lugo die vorzeitige Applikation für gültig. A. O. n. 137 schreibt er wörtlich: „Et quidem, si prior sententia (welche die applicatio für gültig hält) intelligatur cum moderatione quadam, scilicet quod sacerdos applicit Sacrum hodiernum non indifferenter pro quocumque primo venturo et oblaturo stipendium, sed pro primo quem Deus jam videt oblaturum stipendium ad Sacrum faciendum pro necessitate aliqua jam nunc existente, scil. pro aliquo jam nunc defuncto, non pro necessitate postea futura, tunc speculative loquendo nihil est quod impediat valorem talis applicationis, ut fateri videntur ipsi etiam adversarii."

In unserem Falle hat A ohne Zweifel vom kirchlichen Verbot nichts gewußt und hat seine Handlungsweise für erlaubt gehalten. Er hat daher nur seine gehabte Intention insoweit zu prüfen, ob sie der von Lugo für gültig gehaltenen entspricht; ist dies der Fall, so kann er sich als einer weiteren Verpflichtung ledig erachten und sich damit begnügen, nach Empfang der Stipendien von den 52 Messen noch 32 zur bestimmten Intention zu zelebrieren.

Valkenburg (Holland). Aug. Lehmkuhl S. J.

11. **(Preistreiberei.)** Einer Priesterkonferenz wird folgender Moralkasus zur Besprechung vorgelegt: Eine Frau aus dem Industriegebiet kommt zu einem Bauern, um von ihm einen Schinken zu kaufen. Der Bauer erklärt, der Schinken ist mir nicht feil, ich brauche ihn für meinen eigenen Bedarf. Nach einigem Hin- und Herreden bietet ihm die Frau für das Pfund 10 Mark und sofort ist der Bauer bereit, den Schinken abzugeben. Erfreut zieht die Frau fort, kehrt aber nach einigen Stunden zurück und sagt: „Der Amtmann hat mich abgefaßt und mir den Schinken abgenommen. Wenn Sie nicht auch hereinfallen wollen, zahlen Sie mir das über den Höchstpreis gezahlte Geld zurück." In seiner Not tut es der Bauer. In den Ort zurückgekehrt, sagt die Frau: „Ich habe auch mal wieder einen Dummen gefunden." — Ihre ganze Erzählung war nämlich Schwindel gewesen. — Frage: Wie ist das Verhalten des Bauern und der Frau zu beurteilen? Ist die Frau zur Restitution des zurückgeforderten Wucherpreises zu verpflichten?

Zur richtigen Lösung des vorgelegten Falles wird man sich vor allem darüber Klarheit verschaffen müssen, ob der erwähnte

Bauer wirklich im voraus entschlossen war, den Schinken nicht zu verkaufen, weil er ihn nämlich, wie er sagte, für die Bedürfnisse des eigenen Haushaltes benötigte; oder — ob er schon von Anfang an aus schmutziger Gewinnsucht den Zweck verfolgte, durch die scheinbare Verweigerung des Schinkens die Frau zum Angebot eines höheren, den Höchstpreis übersteigenden Preises zu drängen. Für letztere Annahme scheint der Umstand zu sprechen, daß der Bauer beim Angebote von 10 Mark für das Pfund Schinken sich sofort zum Verkaufe desselben bereit erklärte, sowie die auf die Forderung der Frau hin sofort geleistete Zurückgabe des empfangenen Wucherpreises, die sich wohl nur aus der Furcht, wegen Preistreiberei verklagt zu werden, erklären läßt. — Doch dürften diese Gründe noch nicht zur Annahme berechtigen, daß es sich bei diesem Verkaufe wirklich um eine sündhafte Preistreiberei handelte, daß also der Bauer zu jenen Vampiren der menschlichen Gesellschaft zähle, die in bedrängten Zeiten die Not ihrer Mitmenschen mißbrauchen, um sich zu bereichern. Die gegenteilige Ansicht, die für die Redlichkeit des Bauern eintritt, dürfte sich auf solidere Gründe stützen. — Man ist vor allem nicht berechtigt, die Verweigerung des Verkaufes als eine bloße Verstellung zu betrachten, als ein hinterlistiges Mittel, um einen höheren, ungerechten Preis zu erzielen. Bei der infolge des Krieges allenthalben eingetretenen Knappheit der Lebensmittel kann auch die beschränkte Veräußerung der vorhandenen Vorräte selbst den Landmann in arge Verlegenheit stürzen. Ist auch der Bauernstand im allgemeinen mit Lebensmitteln besser versorgt als es die Bewohner der Städte und Industriezentren sind, so stellen doch die landwirtschaftlichen Arbeiter wegen der oft sehr beschwerlichen Berufsarbeiten hinsichtlich einer gesunden und kräftigen Kost auch höhere Anforderungen. Wird sie ihnen verweigert, so ist Unzufriedenheit, Vernachlässigung der Arbeit, auch wohl Kündigung des Dienstes eine gewöhnliche Folge davon. Die Furcht vor solchen Verlegenheiten ist dann Ursache, daß der Landmann selbst bei vorteilhaften Verkaufsgelegenheiten, wie sie sich besonders in der gegenwärtigen Kriegsnot öfters darbieten, die vorhandenen Lebensmittel eher zurückhält als veräußert. — Aber in unserem Falle läßt sich der Bauer schließlich doch durch das Angebot eines hohen, ungesetzlichen Preises verlocken, sofort in den vorteilhaften Handel — 10 Mark für ein Pfund — einzuschlagen und das Verlangen der Frau trotz seines früheren Sträubens zu erfüllen. Gewiß wirft dies auf den sittlichen Charakter des Bauern kein günstiges Licht; man ist geneigt, ihn als einen gewinnsüchtigen Menschen zu betrachten, dem ein zeitlicher Vorteil mehr gilt, als die Uebung der christlichen Liebe. — Doch berechtigt dies noch nicht zur zweifellosen Voraussetzung, daß er schon von Anfang an auf diesen höheren und ungerechten Preis spekulierte und durch listiges Vorgehen denselben zu erschwindeln suchte. Für einen nicht sehr wohlhabenden Landmann hat immerhin

die Gelegenheit, einen außerordentlichen Gewinn zu machen, etwas Verlockendes und kann ihn bewegen, von seiner gewöhnlichen Praxis gelegentlich abzugehen. — Aber auch die redliche Absicht des Bauern vorausgesetzt, drängt sich doch die Frage auf, ob er wohl den höheren, von der Frau angebotenen Preis ohne Verletzung der Gerechtigkeit annehmen und behalten konnte. Der von der Obrigkeit bestimmte Höchstpreis ist ja auch im Gewissensbereich bindend. — In der oben gemachten Voraussetzung, daß der Verkauf des Schinkens für den Bauern mit einem für seine Verhältnisse nicht unbedeutenden Opfer verbunden war, indem er sich der Gefahr verschiedener Unannehmlichkeiten aussetzte, war der höhere Preis kein Wucherpreis, dessen Annahme die Gerechtigkeit verletzte; denn das mit dem Verkaufe verbundene Opfer begründet — analog zum damnum emergens beim Darlehen — einen äußeren Rechtstitel, der zur Forderung eines entsprechenden, den Höchstpreis übersteigenden Kaufpreises berechtigt. — Wenn ferner die auf die Drohung der Frau erfolgte Bereitwilligkeit, das Geld, das den Höchstpreis überstieg, sofort zurückzuzahlen, unwillkürlich den Verdacht erweckt, daß der Bauer denn doch im Gewissen wegen des empfangenen Kaufpreises nicht ruhig war und im Bewußtsein seiner Schuld einen Konflikt mit den Behörden fürchtete, so dürfte dieser Verdacht doch durch die Erwägung behoben werden, daß allerdings der Schein einer Preistreiberei gegen ihn sprach und es unter den gegebenen Umständen schwer gewesen sein dürfte, die Annahme des Wucherpreises vor der Behörde zu rechtfertigen. Erfahrungsgemäß bringen aber Leute, die auf ihre Ehre noch Wert legen, namentlich friedliebende Landbewohner, lieber ein Geldopfer, als daß sie sich der öffentlichen Beschämung infolge einer gerichtlichen Untersuchung, respektive Bestrafung unterziehen, auch wenn sie im Gewissen vollkommen ruhig sind. Solange nicht solidere Gründe gegen die Redlichkeit des Bauern sprechen, wird man sich in seiner Beurteilung nach dem Grundsatz richten müssen: Nemo praesumitur malus, nisi probetur.

Dagegen hat die Frau in mehrfacher Hinsicht betrügerisch gehandelt. Einmal durch das hinterlistige Angebot eines höheren Preises, indem sie zugleich zum voraus entschlossen war, durch einen neuen Betrug, nämlich durch die lügenhafte Behauptung: „Der Amtmann hat mich gefaßt und mir den Schinken abgenommen", sowie durch die Drohung: „Wenn Sie nicht auch hereinfallen wollen, geben Sie mir das über den Höchstpreis gezahlte Geld zurück", die Zurückzahlung zu erpressen. Deshalb rühmt sie sich, daß ihr so fein gesponnener Plan so trefflich gelungen ist: „Ich habe auch mal wieder einen Dummen gefunden." Sowie nun der Bauer, wie oben vorausgesetzt wurde, gestützt auf einen Rechtstitel, einen höheren Preis anzunehmen berechtigt war, so konnte er auch den empfangenen Preis mit gutem Rechte behalten. Und es war ohne Zweifel eine Verletzung dieses Rechtes, daß die Frau die

Restitution desselben verlangte und durch Irreführung des Bauern dieselbe auch wirklich erreichte.

Daraus ergibt sich aber auch für sie die Pflicht der Restitution, die eine schwer verbindliche ist, wenn die widerrechtlich empfangene Geldsumme in Hinsicht auf den Vermögensstand des Bauern eine materia gravis ist. — Für die seelsorgliche Praxis sei noch folgendes bemerkt. Sollte die Frau, um ihr Gewissen in Ordnung zu bringen, sich im Bußsakrament über dieses betrügliche Vorgehen anklagen, so dürfte sich der Beichtvater mit dem obigen Urteil, das sich auf mehrfache Voraussetzungen stützt, nicht begnügen; er müßte sich vielmehr durch entsprechende Fragen Gewißheit zu verschaffen suchen, ob etwa überzeugende Gründe dafür sprechen, daß der Bauer sich wirklich der Preistreiberei schuldig gemacht und daß er, weil mit Lebensmitteln hinreichend versorgt, ohne irgend welchen erheblichen Nachteil den Schinken verkaufen konnte. Dann würde der Grundsatz gelten: Praesumptio debet cedere veritati. Die Frau dürfte dann nicht zur Restitution verhalten werden, da ja der Bauer auf den höheren Preis keinen Rechtsanspruch hatte. Die Frau hätte zwar durch ihr listiges Vorgehen gesündigt, sowohl gegen die Wahrheit und Aufrichtigkeit, wie auch durch das scandalum, indem sie dem Bauer durch ihr Angebot des Wucherpreises Anlaß zu einem ungerechten Handel bot. Sie könnte aber das Geld behalten. Doch bietet der vorliegende Kasus für diese mildere Beurteilung der Frau keine genügenden Anhaltspunkte.

Mautern. P. Fr. Leitner C. Ss. R.

III. **(Gemischte Bekanntschaften.)** Ein katholisches Mädchen erwähnt in der Beichte, es sei verlobt mit einem protestantischen, jungen Mann; bei der letzten Beicht sei ihm die Lossprechung verweigert worden, wenn es dieses Verlöbnis nicht zu lösen verspreche; nun bittet es um Auskunft, ob es wirklich dazu verhalten sei. Der Beichtvater fragt es nur, ob keine schwere Sünde gegen die Keuschheit geschehen sei; auf die verneinende Antwort erteilt er ohne weiteres die Lossprechung. Welcher der beiden Beichtväter hat richtig geurteilt?

Sicher muß jeder Seelenhirte, der Liebe zu seiner Kirche und zu den unsterblichen Seelen hat, mit allem Fleiß gemischte Ehen zu verhindern suchen. Wer sich in der Statistik der gemischten Ehen umgesehen hat, weiß, welche Verluste gerade die katholische Kirche durch diese Verbindungen erleidet; der größere Prozentsatz der Kinder solcher Ehen geht ihr verloren; oft wird auch der katholische Eheteil durch innere oder äußere Umstände zum Abfall oder wenigstens zum praktischen Indifferentismus gedrängt. Es ist also mit Recht immer eine Gefährdung des Glaubens und des religiösen Lebens des katholischen Teiles und der Kinder anzunehmen, die das Verbot der Kirche rechtfertigen; ebenso begreiflich ist es aus demselben Grunde,

warum die Kirche zur Dispens von diesem Hindernis einen entsprechenden Grund verlangen und als Bedingung die bekannten Sicherungsmaßregeln für den Glauben und das religiöse Leben sich gewährleisten lassen muß. Aber selbst wenn ein Grund für die Dispens vorhanden ist und die Einwilligung des protestantischen Teiles für jene Maßregeln gegeben sind, ist oft die Gefährdung des Glaubens und des religiösen Lebens des katholischen Teiles und der Kinder noch nicht beseitigt; auch im besten Falle fehlt in der Erziehung der Kinder das einträchtige Zusammenwirken beider Eltern in Wort und Beispiel, das so großen Einfluß ausübt auf das religiöse Leben der Kinder; manchmal aber ist die Gefährdung noch größer; es ist ja bekannt, daß in verschiedenen Kreisen die Einhaltung eines Reverses oder mündlichen Versprechens als nicht ehrenwörtlich bindend angesehen wird und nach Abschluß der Ehe oder bei der Geburt der Kinder einfach umgangen wird; dazu kommen oft die Schwierigkeiten in der Erfüllung der religiösen und besonders der kirchlichen Pflichten, des Sonntags- und Fastengebotes, so daß die Gewissenhaftigkeit in diesen Dingen fällt oder gar nicht anerzogen wird. So können also, und das nicht selten, Fälle eintreten, wo auch nach Erlangung der Dispens gemischte Ehen sündhaft sind und bleiben, weil es schwere Sünde ist, sich und seine Kinder einer solchen Gefahr des Glaubens auszusetzen.

Das ist nun in entsprechender Weise auch bei Abschluß eines Verlöbnisses zu beachten. Ist das Eingehen der Ehe sündhaft, so ist auch der Vorsatz und das gegenseitige Versprechen, eine solche Ehe zu schließen, sündhaft. Ja, es ist das Verlöbnis sogar ungültig, wenn es geschlossen wurde ohne Rücksicht auf zu erbittende Dispens und ohne Gewähr für die Beseitigung oder Verminderung jener Gefahr im Glauben. Denn zu etwas Sündhaftem kann sich niemand verpflichten. Wenn ein rechtskräftiges Verlöbnis nach dem Dekret „Ne temere" schriftlich gemacht und der Pfarrer des katholischen Teiles als Zeuge beigezogen wird, so hat dieser hier die beste Gelegenheit und die Pflicht, auf die Bedingungen aufmerksam zu machen, die zur Gültigkeit des Verlöbnisses nötig sind; nur wenn sie es eingehen nach erhaltener Dispens und nach erfolgter Gewährleistung, ist es sicher gültig; setzen sie das Schriftstück auf mit der Absicht oder Bedingung, die Dispens einzuholen, so bleibt es unterdessen nur insoweit verpflichtend, daß man das Eintreffen der Dispens abwarten muß; ist sie eingetroffen und angenommen, so wird das Schriftstück gültig. Aber selbst in diesem Falle wird der katholische Teil fast immer einen Grund zum Rücktritt haben in dem einen Umstand, daß es etwas Gefährliches und von der Kirche nur Geduldetes ist. — Wird aber zum schriftlichen Verlöbnis nicht der Pfarrer, sondern zwei andere Zeugen beigezogen, so ist die Ungültigkeit noch eher zu befürchten, wenn die Zeugen oder die Kontrahenten nicht auf die Dispens achten.

Aber selbst wenn es sich nicht um kirchenrechtlich bindende Verlöbnisse, sondern um private Versprechungen oder auch nur um die Absicht oder den festen Willen, eine solche Ehe einzugehen, handelt, teilt sich die Sündhaftigkeit der Eheschließung auch der Absicht, dem gegenseitigen Vorsatz, dem privaten Versprechen mit. Und dies scheint in unserem Falle gemeint zu sein. Insofern hat der zweite Beichtvater entschieden zu milde geurteilt, indem er nur um die Gefährdung der Keuschheit fragte, und als diese verneint wurde, sofort die Absolution gab, ohne auf die Gefährdung des Glaubens und des religiösen Lebens zu achten. Besonders der Umstand, daß vom ersten Beichtvater die Lossprechung verweigert wurde, hätte ihn aufmerksam machen müssen. Er hat die Pflicht, sich zu erkundigen, ob das Mädchen das Versprechen gegeben hat unter Vorbehalt der zu erbittenden Dispens und der Gewährleistung der freien und ungehemmten Ausübung ihrer religiösen Pflichten samt der katholischen Erziehung aller Kinder. Nur in diesem Falle ist das Versprechen oder die Absicht nicht sündhaft. (Auf die Gültigkeit desselben als kirchliches Verlöbnis kommt es hier nicht an.) Ist das Versprechen ohne Rücksicht auf jene Vorsichtsmaßregeln gegeben, so muß der Beichtvater verlangen: entweder die Zurücknahme des Versprechens oder das nachträgliche Ausbedingen dessen, was die Kirche verlangt. Will das Mädchen keines von beiden leisten, so ist es im Zustand der schweren Sünde und kann die Absolution nicht gültig empfangen. Noch mehr wäre das der Fall, wenn die zwei Leute absichtlich die Frage nach der religiösen Betätigung umgangen hätten, etwa mit der Ausrede, die man hören kann: „Davon reden wir nicht", oder „Man kann sich doch nicht gleich Schwierigkeiten machen". Mit solcher Vernachlässigung begibt sich das Mädchen in die Gefahr, sich so zu binden oder so starke Anhänglichkeit zu bekommen, daß es an dem Manne festhält, auch wenn er keine Gewähr leistet. So wäre es dann bereit, in jedem Falle die gemischte Ehe einzugehen, selbst wenn es in die protestantische Erziehung der Kinder oder in die protestantische Trauung einwilligen müßte. In allen diesen Fällen kann der Beichtvater die Lossprechung nicht geben, wenn nicht das Versprechen gelöst oder auf Erfüllung der kirchlichen Vorschriften gedrungen wird. Ja selbst wenn der protestantische Mann eine Zusage betreffend die Vorsichtsmaßregeln gegeben hätte, ist immer noch die Möglichkeit, daß er seiner Stellung oder seinem Charakter und seinen Anschauungen entsprechend die Zusage nicht einhalten wird; wenn diese Möglichkeit im konkreten Fall zur Wahrscheinlichkeit oder zur Wirklichkeit wird, bleibt das Versprechen sündhaft und das Mädchen der Lossprechung nicht würdig, wenn es sich nicht trennt.

So gibt es also Fälle, in denen man wirklich wegen des Vorhabens einer gemischten Ehe auf schwere Sünde erkennen und gegebenen Falles die Lossprechung verweigern müßte. Aber rechtfertigt dies das Verhalten des ersten Beichtvaters, der, sobald er nur

von dem Verlöbnis mit einem Protestanten hört, die Lossprechung verweigert? Keineswegs. Wenn das Mädchen bisher noch nicht aufmerksam war, aber jetzt bereit ist, wenigstens auf die Gewährleistungen zu dringen oder sich zu trennen, ist kein Grund, die Lossprechung zu verweigern. Man kann es ja begreifen, daß Priester einer gewissen Gegend, die sehr schlimme Erfahrungen gemacht haben, und wo der Unfug, gemischte Ehen in sündhafter Weise zu schließen, stark eingerissen ist, oder von gewisser Seite verbreitet und gefördert wird, endlich einmal übereinkommen, im gemeinschaftlichen Vorgehen die Lossprechung allen zu verweigern, die solche Bekanntschaften beginnen; — aber auch das muß mit pastoreller Klugheit durchgeführt werden und es muß der Seelenzustand jedes Beichtkindes beachtet werden. Die Lossprechung kann eben der Priester nur dann verweigern, wenn das Beichtkind bewußt und vorsätzlich einer solchen Gefahr sich aussetzt, ohne einen schwerwiegenden Grund zu haben. Ein solcher Grund wird allerdings beim Beginn einer solchen Bekanntschaft nicht leicht vorhanden sein; daher ist es gewiß gut, wenn die Beichtväter darauf achten, möglichst früh davor zu warnen und eingehend darüber zu belehren. Abgesehen von der Belehrung in Predigt und Standesunterweisungen bleiben für den Beichtvater folgende Weisungen zu beachten: 1. Er rate ab, so viel er kann, besonders so lange die Bekanntschaft noch im Beginnen ist; er betone, daß ein Grund vorhanden sein müsse für die Dispens, daß auch nach erlangter Dispens nicht jede Gefahr und Sünde ausgeschlossen ist. 2. Läßt sich das Beichtkind nicht mehr abraten oder ist ein Grund vorhanden für eine solche Ehe, so verlange er entschieden, daß baldmöglichst die religiöse Frage besprochen und geordnet werde, und zwar in bindender Form. 3. Findet er hierin Widerstand oder Gleichgültigkeit von Seite des katholischen Teiles, so wird er zunächst durch Hinweis auf die Folgen (Verweigerung der Lossprechung, eventuell beim Eingehen der Ehe Exkommunikation) seine Forderung dringender wiederholen müssen, dann aber auch die Lossprechung wirklich verweigern. 4. Ist der Widerstand mehr auf der anderen Seite oder ist zu fürchten, daß der katholische Teil, schlecht belehrt und schwach, auch bereit wäre, das Band mit der Kirche zu zerschneiden, so wird der Beichtvater dem Beispiele der Kirche folgend, mit Strenge oder Milde, wenigstens zu erreichen suchen, was möglich ist und nicht sofort die Lossprechung verweigern, sonst setzt er sich der Gefahr aus, daß er gar keinen Einfluß mehr üben kann und das Uebel noch größer wird. Er suche also, wenn sich nicht alles vermeiden läßt, das geringere Uebel zu wählen und wenigstens nicht den letzten Faden, der den katholischen Teil mit der Kirche verbindet, zu zerschneiden. Allerdings, wenn das Beichtkind ihn selbst zerschneidet, so ist ihm nicht zu helfen. — Darnach ist die Antwort klar: Beide Beichtväter müssen ihr Verfahren korrigieren.

Innsbruck. P. Alb. Schmitt S. J.

IV. **(Enterbung.)** Ein Vater hat in seinem Testament das ganze Erbe einem Sohne vermacht, der sich stets treu besorgt für die Eltern gezeigt hat. Die anderen Kinder haben nie etwas für ihre Eltern getan; daher sind sie vom Vater — die Mutter war schon vorher gestorben — enterbt worden. Der Testamentserbe hat nun Bedenken, ob er die ganze Erbschaft behalten dürfe, oder ob er verpflichtet sei, seinen Geschwistern Anteil daran zu gewähren und wie viel?

Nach dem Naturgesetz haben die Eltern die Pflicht, für ihre Kinder zu sorgen. Diese Pflicht ist eine wesentliche, dauernde; sie gilt auch gegenüber erwachsenen Kindern, wenn diese in Not sind, sei es auch in selbstverschuldeter. Auch unwürdigen Kindern müssen die Eltern das zum Leben Notwendige hinterlassen. — Wie viel die Eltern den Kindern aus ihrem Vermögen zu hinterlassen haben (über den standesmäßigen Lebensunterhalt hinaus), bestimmt das staatliche Gesetz, das hierin, wenigstens nach erfolgtem Urteilsspruch des Richters, im Gewissen verpflichtet. Ebenso ist der Staat berechtigt, die Gründe zu bestimmen, infolge welcher eine Enterbung stattfinden darf. —

Das bürgerliche Gesetz unterscheidet sowohl in Deutschland wie in Oesterreich zwischen dem gesetzlichen Erbteil und dem Pflichtteil; dieser beträgt die Hälfte des ersteren. „Gesetzlicher Teil" heißt jener, der auf die einzelnen Erben trifft im Falle, daß kein (gültiges) Testament vorhanden ist (Intestat-Erbschaft). Noterben, das ist jene Erben, welchen der Pflichtteil im Testament gewahrt werden muß, sind in Oesterreich die Kinder (Deszendenten) des Erblassers und in deren Abgang die Eltern (bezw. Großeltern) desselben; in Deutschland auch der Ehegatte.

Die Gründe, durch welche die Enterbung eines Kindes nach dem A. b. G.-B. (§ 768) gestattet wird, sind: „wenn das Kind die Eltern in schwerer Not ohne Hilfe gelassen; wenn es wegen eines Verbrechens zu 20 Jahren oder lebenslänglichem Kerker verurteilt wurde; wenn es eine gegen die öffentliche Sittlichkeit anstößige Lebensart beharrlich führt". Wenn bei einem sehr verschuldeten oder verschwenderischen Noterben zu befürchten ist, daß der Pflichtteil seinen Kindern entgeht, so kann der Pflichtteil, statt dem Noterben, dessen Kindern zugewendet werden (§ 773). Außerdem kann ein Kind enterbt werden, wenn es den „Erblasser, dessen Kinder, Eltern oder Gatten aus bösem Vorsatze an Ehre, Leib oder Vermögen auf solche Art verletzt oder zu verletzen gesucht hat, daß dagegen von Amts wegen oder auf Verlangen des Verletzten nach den Strafgesetzen verfahren werden kann"; ferner „wer den Erblasser zur Erklärung des letzten Willens gezwungen oder in betrüglicher Weise verleitet, an der Erklärung oder Abänderung des letzten Willens gehindert oder einen von ihm bereits errichteten letzten Willen unterdrückt hat" (§§ 540 und 542). „Einem Noterben, der von seinem

Pflichtteile selbst gesetzmäßig ausgeschlossen wird, muß doch immer der notwendige Unterhalt ausgemessen werden" (§ 795).

In unserm Falle trifft wohl kein gesetzlicher Grund zur Enterbung zu; es scheinen die Eltern nicht in eigentlichem „Notstande" (§ 768) gewesen und verlassen worden zu sein. Der Umstand, daß die andern Kinder „nie etwas für ihre Eltern getan" haben, wird nach dem Gesetze nicht hinreichen, um sie enterben zu können. Der Erblasser hat somit unrecht gehandelt gegen sie und an sich schwer gesündigt durch ihre Enterbung. Wohl durfte er jenes Kind, das sich immer treu besorgt für die Eltern gezeigt hat, im Testament bevorzugen; aber den andern Kindern mußte er den Pflichtteil wahren. — Der Testamentserbe ist auch im Gewissen verpflichtet (aus Gerechtigkeit), seinen Geschwistern ihren Pflichtteil zu überlassen. Jedenfalls können diese das Testament anfechten. „Die Enterbungsursache muß immer, sie mag von dem Erblasser ausgedrückt sein oder nicht, von dem Erben erwiesen werden und in den Worten und dem Sinne des Gesetzes gegründet sein" (§ 771). „Ein Noterbe, welcher ohne die (vom Gesetze) vorgeschriebenen Bedingungen enterbt worden, kann den ihm gebührenden vollen Pflichtteil und, wenn er in dem reinen Betrage desselben verkürzt worden ist, die Ergänzung fordern" (§ 775). Man könnte allerdings die Frage aufwerfen: Dürfen die Eltern ein Kind nicht auch enterben wegen anderer gewichtiger Gründe, als der im Gesetze angeführten? — Die Theologen sind hierüber geteilter Meinung; aber auch, wenn sie die Frage bejahen, fügen sie die Mahnung bei: die Eltern sollen es nur dann tun, wenn der Grund ganz offenbar ein gerechter ist. Sonst hätten sie alle Sünden des Streites und Hasses zu verantworten, welche eine Folge der Enterbung wären. So läßt der heilige Alfons es nicht als hinreichenden Grund für die Enterbung gelten, wenn Kinder eine den Eltern unwürdig scheinende Ehe schließen, obwohl einige Theologen dies als schwere Beleidigung der Eltern erklären. Delama (Tractatus de justitia et jure, n. 124) bemerkt: An sich würden Eltern sich schwer versündigen, wenn sie den Pflichtteil der Kinder (ohne gesetzlichen Grund) verletzen; per accidens aber sündigen sie wohl nicht, wenn sie aus einem gerechten Grunde, mag dieser im Gesetze auch nicht ausdrücklich genannt sein, den Pflichtteil eines Kindes teilweise schmälern, vorausgesetzt, daß sie ihm soviel hinterlassen, als zu dessen ehrbarem Unterhalt ausreicht.

Seckau. Aug. Egger O. S. B.

V. **(Eine heilige Messe ohne einen konsekrierten Altar.)** Ein Priester, der vom Apostolischen Stuhle das Privilegium erhalten hatte, bei einer Seereise auf dem Schiff die heilige Messe zu lesen, und sich mit der für dieselbe erforderten Ausrüstung an heiligen Geräten und Paramenten versehen hatte, machte an einem Samstag durch einen Anschlag an dem für allgemeine Mitteilungen an die

Reisegesellschaft bestimmten Orte bekannt, daß er am Sonntag Morgen 9 Uhr im Salon des Schiffes die heilige Messe lesen werde. Für 10 Uhr wurde durch einen protestantischen Prediger die Abhaltung eines protestantischen Gottesdienstes in demselben Salon angekündigt.

Als der Priester am Sonntag Morgen kurz vor der bestimmten Stunde den Altar herrichten wollte und im Salon den die heiligen Geräte und Paramente enthaltenden Koffer auspackte, fand er, daß ihm das Altarportatile abgehe. Der strengen Verpflichtung, nur auf einem vom Bischofe oder von einem durch den Heiligen Stuhl bevollmächtigten Abte geweihten Altarsteine die heilige Messe zu feiern, sich wohl bewußt, ist er in großer Verlegenheit, was zu tun. Nach ruhiger, reiflicher Ueberlegung glaubt er die Feier der heiligen Messe nicht mehr absagen zu können und ohne einen konsekrierten Altarstein zelebrieren zu dürfen. Später fragt der Priester, ob er recht gehandelt habe.

Die Rubricae generales Miss. Rom. Tit. XX. schreiben vor, daß der Altar, auf welchem das heilige Meßopfer gefeiert werden soll, wenn er nicht ein konsekriertes Altare fixum ist, wenigstens eine eingelegte konsekrierte Ara lapidea haben muß.

Der Abschnitt: „De Defectibus in celebratione Missarum ocurrentibus" wird eingeleitet mit der Ermahnung: „Sacerdos celebraturus omnem adhibeat diligentiam, ne desit aliquid ex requisitis ad Sacramentum Eucharistiae conficiendum." Nachdem erklärt ist, welche defectus die Gültigkeit der heiligen Handlung hindern, heißt es weiter: „Alii vero sunt defectus, qui in Missae celebratione occurrentes, etsi veritatem Sacramenti non impediant, possunt tamen aut cum peccato aut cum scandalo contingere." Im Tit. X. „De defectibus in ministerio ipso occurrentibus" wird an zweiter Stelle erwähnt: „si celebretur . . . in Altari non consecrato." Es wird indes nicht bemerkt, ob dieser defectus ein peccatum nach sich ziehe. Dagegen sind die Autoren darin einig, daß die Rubrik sub gravi verpflichte.

Quarti, Rubricae Miss. Rom. Commentariis illustratae, parte I. Tit. XX. n. 1. Dubia conscientiae, Dubium I. stellt die Frage: „Qualiter ad Sacrificium sit necessarium Altare?" Er antwortet darauf: „Altare non est necessarium ad valorem Sacrificii seu Sacramenti, seu non est necessarium Sacrificio necessitate medii . . . Altare est omnino et simpliciter necessarium ad Sacrificium necessitate praecepti, et necessario etiam debet esse lapideum: consequenter est peccatum mortale, celebrare Missam sine Altari lapideo." Er folgert dies aus dem bekannten Decretum des Papstes Silvester (vgl. Brev. Rom. 9. Nov. Lectio VI.), welches wiederholt von Päpsten bestätigt sei, und beruft sich auf die sententia communis Doctorum cum Divo Thoma III. parte quaest. 83 art. 3. Navarr. Sum. cap. 25. num. 83, Suarez, disput. 81. sect. 5., Layman,

libr. 5. tract. 5. cap. 6. n. 3. Von dieser Verpflichtung könne kein Bischof dispensieren. Aus Suarez (a. a. O.) zitiert er den Satz: „Summus autem Pontifex, licet ex gravi causa dispensare possit (est enim hoc jus ecclesiasticum), numquam tamen legitur id fecisse, nec videtur, moraliter id posse esse necessarium aut conveniens." Eine Ausnahme macht nur der Hauptaltar in der Patriarchalbasilika vom Lateran.

Der Gebrauch einer Ara lapidea consecrata verpflichtet indes nur die Priester des lateinischen Ritus. Dagegen haben alle Orientalen seit Jahrhunderten statt des Altare portatile lapideum das sogenannte Antimensium, ein dem Korporale des römischen Ritus ähnliches Linnen, das von einem Bischof geweiht ist, unter welchem kleine Splitter von heiligen Reliquien befestigt sind, welches Linnen zunächst dort, wo kein konsekrierter Altar war, die Feier der heiligen Messe ermöglichen sollte. (Vgl. Lübeck „Der Katholik" 1916, Heft 12, S. 396 ff. „Das Antimensium der Griechen" und die daselbst zitierte Literatur.) Benedikt XIV. hat mit Breve vom 29. März 1441 „Imposita Nobis" (Bullar. Bened. XIV. tom. III. n. 43) den unierten Ruthenen in Russisch-Polen den Gebrauch des Antimensium in Kirchen des lateinischen Ritus verboten und ihnen erlaubt, mit den heiligen Geräten und Paramenten dieser Kirchen auf deren Altären, aber nach griechischem Ritus zu zelebrieren, dagegen den Missionären des lateinischen Ritus in Russisch-Polen an Orten, wo keine Kirche des lateinischen Ritus sich befindet, gestattet, in Kirchen der unierten Ruthenen auf dem Antimensium und mit den daselbst gebräuchlichen heiligen Gefäßen und Paramenten, aber nach lateinischem Ritus die heilige Messe zu feiern. Er gab, wie er in der Einleitung bemerkte, diese Erlaubnis, weil die lateinischen Missionäre „per longa et difficilia itinera sine gravi incommodo et sine periculo confringendi easdem Tabulas" (die Altaria portatilia) „et calices" nicht bei sich tragen könnten und sie deshalb, wenn er die Erlaubnis nicht erteile, sich der Zelebration enthalten müßten und die daselbst lebenden Gläubigen des lateinischen Ritus der Teilnahme am heiligen Opfer nach lateinischem Ritus entbehren müßten. Ein ähnliches Indult habe Klemens VIII. 1602 für die Diözese Wilna gewährt.

Auf die Frage: (Dubium VII.) „An in casu necessitatis possit licite fieri Sacrum absque Altari consecrato?" antwortet Quarti: „Respondeo, hoc simpliciter non esse licitum, etiam urgente necessitate, saltem non summa, seu non extrema. Ex. gr. non est licitum celebrare sine Altari consecrato ad satisfaciendum praeceptum diei Festi, ne tunc populus Sacro privetur; nec ad communicandum infirmum periclitantem, vel in similibus casibus."

Er begründet seine Antwort mit folgenden Ausführungen: „Quando necessitas non est simpliciter, quae dicitur necessitas medii, seu extrema, sed solum necessitas praecepti, praevalere debet reverentia Sacramenti et Sacrificii, ne indecenter tractetur

absque debito cultu, seu ritu ab Ecclesia praescripto, saltem quoad ritus principales et summo rigore praeceptos: sed Eucharistia non est necessaria necessitate medii infirmo, et Altare inter ea, quae requiruntur ad Sacrificium, est ritus gravissimus, et summo rigore praeceptus; ergo praeferendus necessitatibus praedictis: ergo non potest ratione talis necessitatis fieri Sacrum sine eo."

Auf die weitere Frage: „An hoc praeceptum non celebrandi nisi in Altari consecrato, obliget etiam cum periculo vitae, vel aequivalenti moraliter, ut est periculum gravis infamiae, quod multis pluris est, quam periculum vitae: vel gravis scandali?" antwortet Quarti mit der Unterscheidung: „Si metus mortis incutiatur in contemptum Religionis et Sacrificii, certum est talem metum non excusare a violatione praecepti, nec a peccato mortali. Si metus mortis incutiatur in alium finem indifferentem, ex. gr. ut alii intersint Sacro, ex. gr. si famulus Principis minetur mortem Sacerdoti, nisi celebret, etiam deficiente Ara sacra, ne suus Princeps adveniens privetur Sacro: probabile est, excusari Celebrantem sine Altari consecrato ad vitandam mortem."

Zur Begründung dieser seiner Ansicht zitiert er verschiedene Autoren, welche sich auf die regula generalis stützen: „quod praecepta humana non obligant cum tanto dispendio" und die Regel auch auf den Fall anwenden, wenn der Priester gezwungen würde, ohne alle heiligen Gewänder zu zelebrieren, aber mit der Einschränkung: „modo possit vitari grave scandalum populi, quod facilius vitari potest in omissione Altaris, seu Arae lapideae consecratae, quae non apparet, quam in omissione omnium vestium sacrarum."

Nach dem Gesagten könnte der Priester nicht von einer schweren Sünde freigesprochen werden, wenn er, nachdem er den Mangel des Altarsteines bemerkt hatte, die Feier der heiligen Messe für den folgenden Tag öffentlich bekannt gemacht und dann zelebriert hätte, oder wenn die ganze Reisegesellschaft auf dem Schiffe nur aus Katholiken bestanden hätte, denen er in geeigneter Weise zur Kenntnis bringen konnte, daß er bei der Ankündigung geglaubt habe, einen Altarstein bei sich zu haben, sich aber getäuscht habe und daß die kirchlichen Bestimmungen die Feier der heiligen Messe ohne einen Altarstein sehr strenge verbieten.

Da aber die Reisegesellschaft aus Katholiken und Protestanten bestand, so wäre es unvermeidlich gewesen, daß, wenn der Priester nicht zelebriert hätte, die Absage der Feier der heiligen Messe unter Katholiken und Protestanten auf dem Schiff zum Tagesgespräch geworden wäre, wobei das Odium nicht allein auf den Priester, sondern auf die katholische Kirche als solche gefallen wäre, die in ihrer Engherzigkeit ihre Angehörigen an dem Tag des Herrn wegen eines geringfügigen Mangels nicht zum Gottesdienste rufen könne, wogegen das protestantische Bekenntnis überall und jederzeit die Abhaltung des Gottesdienstes gestatte und keine beschränkenden

Vorschriften kenne. Auch wäre es nicht ausgeschlossen gewesen, daß das heiligste Sakrament selbst Gegenstand des Gespräches der Reisegesellschaft beider Konfessionen geworden wäre und daß manche Katholiken von der Absage der Feier der heiligen Messe Anlaß genommen hätten, in den protestantischen Gottesdienst, den sie sonst nicht besucht haben würden, zu gehen und Eindrücke aufzunehmen, die infolge ihrer Verstimmung ihren Glauben hätten gefährden können.

In Erwägung dieser Umstände scheint der Priester, als er sich zur Feier der heiligen Messe entschloß, sein Gewissen richtig formiert zu haben und deshalb von einer schweren Sünde frei zu sprechen zu sein.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

VI. **(Konzelebration und Meßstipendium.)** In einem kleinen Orte Steiermarks befinden sich seit Kriegsbeginn mehrere griechisch-katholische (ruthenische) Priester. Diese bringen täglich das heilige Meßopfer nach ihrem Ritus dar. Um nun bei der Meßfeier an Opfermaterie, Beleuchtung, Zeit und Bedienung zu sparen (Mangel an Seitenaltären und Ministranten), nehmen sie zur Konzelebration ihre Zuflucht, die sie in ihrer Heimat bei Wallfahrten, Pastoralkonferenzen, Priesterleichen, kurz immer, wenn eine größere Anzahl von Priestern zusammenkam, zu üben pflegten. Für diese Konzelebration nehmen sie auch Stipendien an. Dem Pfarrer Theophilus kommen jedoch Bedenken. An Sonn- und Feiertagen konzelebriert er zwar noch, um seiner Applikationspflicht für die Pfarrgemeinde zu genügen, aber an Wochentagen traut er sich nicht mehr für die bloße Konzelebration ein Stipendium anzunehmen. Er konsultiert verschiedene Priester sowohl des griechischen als auch des lateinischen Ritus. Er erhält jedoch verschiedene, sich widersprechende Antworten und seine Zweifel, statt zu schwinden, werden immer größer. Schließlich wendet er sich an seinen beinahe vergessenen Studienfreund Albertus und dieser gibt ihm die Versicherung, daß er ruhig mit den übrigen Priestern konzelebrieren und damit seiner Applikationspflicht ex stipendio Genüge leisten könne.

Hat Albertus richtig geantwortet? Wir sagen „ja" und führen zur näheren Erklärung und Begründung folgendes an:

1. Die Konzelebration war in den ersten christlichen Jahrhunderten allgemein üblich. Wie es nur einen Altar gab, so gab es auch nur einen Gottesdienst, und zwar den feierlichen Gemeindegottesdienst an Sonntagen und den wenigen Feiertagen. Diesen hielt der Bischof oder der erste Priester der Kirche, die übrigen Priester aber standen um ihn herum und konzelebrierten mit ihm. Im Abendlande ist dieser Gebrauch allmählich abgekommen. Innozenz III. (1198—1216) bezeugt aber noch, daß zu seiner Zeit die

(Kardinal-)Priester mit dem Papste zu zelebrieren pflegten. Gegenwärtig kommt die Konzelebration in der abendländischen Kirche nur mehr bei der Priesterweihe und der Konsekration eines Bischofs vor. Bei den schismatischen und unierten Griechen ist sie aber immer noch in Uebung (Thalhofer-Eisenhofer, Liturgik II., S. 255).

2. Der konzelebrierende Priester bringt ein gültiges Meßopfer dar, wenn er die Konsekrationsworte gleichzeitig mit dem Zelebranten spricht. Das steht dogmatisch fest. Der heilige Thomas stellt die Frage (Summa th. pars 3., qu. 82, art. 2.): Utrum plures sacerdotes possint unam et eandem hostiam consecrare und beantwortet sie folgendermaßen: Possunt plures sacerdotes simul eandem hostiam consecrare, dummodo simul eadem verba proferant. Begründung: Quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum aut per multos hoc sacramentum consecretur. Bedenken wurden hauptsächlich wegen der Gleichzeitigkeit der Konsekrationsworte erhoben. Es könnte nämlich vorkommen, so sagte man, daß jemand eine schon konsekrierte Materie konsekriere, oder daß er den Leib und nicht das Blut konsekriere; daß der Ordinierte dem ordinierenden Bischof beim Aussprechen der Form zuvorkomme, daß also letzterer die Form umsonst ausspreche und so eine Irreverenz gegen das Sakrament begehe, und daß er außerdem gegen das Gesetz der Kirche die Kommunion unter beiden Gestalten empfange. Benedikt XIV., der die Frage der Konzelebration ausführlich behandelt (De S. Missae Sacrif. l. III. c. XVI.), zitiert mehrere hervorragende Theologen, deren Ansichten wir in folgende Sätze zusammenfassen können: Man soll sich zwar bemühen, die Konsekrationsworte möglichst gleichzeitig mit dem zelebrierenden Bischof auszusprechen, aber diese Gleichzeitigkeit braucht keine mathematische zu sein, sondern es genügt eine moralische. Diese wird hergestellt durch die Intention, gleichzeitig mit dem Bischof zu konsekrieren. Wenn dann auch der Priester die Form etwas früher oder später beendet als der Bischof, so ist sie doch mit der des Bischofs moralisch eins und es wird auch nicht gegen die dem Sakramente gebührende Reverenz gesündigt.

3. Wer gültig zelebriert, hat auch das Recht zu applizieren und dafür ein Stipendium zu nehmen. Die Stipendien sind an die Stelle der Naturaloblationen getreten, an denen die Priester, welche mit dem Bischofe konzelebrierten, teilhatten. Wo also jetzt noch die Konzelebration üblich ist, kann man den Priester nicht hindern, für den zu applizieren, der ihm ein Stipendium gibt. Man könnte freilich einwenden, daß der Stipendiengeber eine Messe, die der Priester allein bei einem Altare zelebriert, verlange. Das gilt aber nicht für die Griechen. „Primae vero rationi (d. h. der eben erwähnten Einwendung) similitudo inest aliqua veritatis: sed ex ea tamen inferri non potest, Sacerdotes in Ecclesia Graeca

concelebrantes non posse eleemosynam accipere et Missam ei applicare, qui eleemosynam praebet: praesertim vero, si sacerdotalibus induti vestibus integram recitent Missam, consecrent et consumant" (Benedikt XIV. l. c. n. 10.). Das Konzil vom Berge Libanon (1736) gibt Vorschriften, wie die Konzelebration bei den unierten Maroniten vorzunehmen und was dabei bezüglich der Kleidung, des Mitrezitierens der Meßgebete, besonders der Konsekrationsworte und bezüglich der Kommunion zu beobachten ist. Dann fährt es fort: Hoc modo concelebrantes oneri atque obligationi, tam pro vivis quam pro defunctis Missam celebrandi eleemosynisque eam ob causam receptis, satisfacere declaramus.

So können also auch die neugeweihten Priester für die Messe, welche sie mit dem Bischofe zelebrieren, ein Stipendium annehmen? Diese (wohl rein theoretische) Frage ist durch obige Ausführungen schon beantwortet. Vernehmen wir darüber Noldin (De Sacramentis n. 188), der alles kurz zusammenfaßt: Cum non omnes unum sacrificium, sed tot sacrificia offerant, quot sunt sacerdotes consecrantes, nihil obstat, quominus singuli suum sacrum pro alio applicent; stipendium tamen pro applicatione accipere non possunt, nisi consentiat is, qui stipendium largitur: alias enim dans stipendium censetur velle missam ordinariam cum omnibus ceremoniis ad altare offerendam.

4. Was ist nun zu dem Falle zu sagen? Vor allem, daß sich Pfarrer Theophilus, wie aus obigem hervorgeht, bezüglich des Stipendiums umsonst geängstigt hat. Dann aber müssen wir ihm noch eines ausstellen, daß er nämlich die Applikationspflicht pro populo für minder strenge angesehen hat als die ex stipendio. Eher könnte man das Umgekehrte sagen. Denn die Seelsorger sind „praecepto divino" (Worte des Konzils von Trient) verpflichtet, für ihre Angehörigen das heilige Meßopfer darzubringen. Diese Pflicht ist also iuris divini, was bei der andern nicht der Fall ist. Sonst sind beide Verpflichtungen gleich schwer. Beide sind Pflichten der Gerechtigkeit, hier infolge der Uebernahme des Seelsorgeramtes, dort wegen der Annahme des Stipendiums, und beide verpflichten unter einer schweren Sünde. Es war also diese Unterscheidung durchaus nicht am Platze.

Lilienfeld (N.-De.). Dr Lambert Studeny.

VII. **(Zweifelhafter Ehekonsens?)** Gregor, ein früherer Schismatiker, hat als solcher ein schismatisches Mädchen geheiratet in der Ueberzeugung, daß seine Ehe im Falle des Ehebruches von ihrer Seite lösbar sei. Da ihm gewisse Gründe es gleichzeitig als möglich erscheinen ließen, daß er später zur katholischen Kirche übertreten werde, stellte er seiner Braut bei der Eheschließung die Bedingung, daß sie gleichfalls katholisch werden müsse, wenn er sich bekehre. Nunmehr, nach mehrjähriger Ehe, hat die Frau Ehebruch begangen,

ohne doch bisher katholisch geworden zu sein. Gregor frägt seinen Pfarrer, ob er nicht seine Ehe lösen und eine andere Frau nehmen dürfe, da die erste weder die Treue gewahrt habe noch katholisch geworden sei, also die Voraussetzungen seiner Ehe hinfällig seien.

A. Die erste zu beantwortende Frage ist: Ist Gregors Ehe ungültig, weil er, als er sie schloß, der Meinung war, sie sei im Falle des Ehebruches löslich?

Die Ehe hat drei Güter, die sie auszeichnen, das bonum fidei, das bonum prolis und das bonum sacramenti. Es kann jemand die Verpflichtung der Treue wie auch der gottgewollten Ausübung der Ehe beim Abschluß der Ehe auf sich nehmen, ohne doch zugleich den aufrichtigen Willen zu haben, seine Verpflichtung zu erfüllen. Die Nichterfüllung dieser Verpflichtung folgt der bereits in ihrem Sein bestehenden Ehe, kann also deren Wesen nicht ändern. Anders stellt sich die Frage betreffs der Unauflöslichkeit der Ehe. Hier kann keine Unterscheidung zwischen der Annahme der Verpflichtung und deren Erfüllung platzgreifen. Eine der Unauflöslichkeit entgegengesetzte Intention ist durch sich selbst der Substanz der Ehe entgegengesetzt, da die Unauflöslichkeit eines der konstitutiven Elemente der Ehe ausmacht. Wollte also jemand wirklich die Ehe als löslich schließen, so wäre diese nichtig. In unserem Falle ist also zu untersuchen, ob bei Gregor ein solcher Wille positiv vorhanden war. Zwei Willensrichtungen stehen sich hier gegenüber: die allgemeine, die Ehe so zu schließen, wie sie ursprünglich von dem Schöpfer oder von Christus eingesetzt ist, nämlich als ewig bindend und unlöslich, die andere, besondere, welche die Lösbarkeit wegen Ehebruches verlangt. Derjenige Wille muß als schlechthin und absolut geltend angesehen werden, der dem anderen überlegen ist und diesem vorgehen soll.

Der Irrtum der Griechen, sagt Benedikt XIV. betreffs der Löslichkeit der Ehe, macht eine in dieser Ueberzeugung geschlossene Ehe nicht ungültig. Die Ursache ist die eben genannte: Gregor hatte zwei Willensabsichten, die eine, eine wahre Ehe zu schließen, die andere, ein lösbares Eheband zu knüpfen. Die erstere muß als überwiegend gelten. „Wenn auch die Kontrahenten im allgemeinen eine Ehe einzugehen beabsichtigen, wie sie den Grundsätzen ihrer Sekte entspricht, ist dennoch die Ehe als gültig geschlossen anzusehen", sagt Pius VII. (an den Erzbischof von Prag 11. Juli 1789). Ebenso erklärte das heilige Offizium am 4. Februar 1891: „Ehen sind nicht deshalb schon ungültig, weil sie mit der Meinung oder der Absicht möglicher Auflösung geschlossen sind." Darum wurden von der gleichen heiligen Kongregation die Ehen der Getauften in Japan für gültig erklärt trotz der allgemeinen Absicht, die Ehe nach der Sitte des Vaterlandes (löslich) zu schließen (11. März 1868). In der Instruktion über die Protestanten von Nordamerika heißt es ebenso: Mit aller Sorgfalt ist zuzusehen, ob die der Lebensdauer und Un-

auflöslichkeit der Ehe entgegengesetzte Bedingung irgendwie, direkt oder indirekt, ausdrücklich oder implicite zur Vertragsbedingung von den Kontrahenten gemacht worden ist (in pactum deducta) oder ob die Ehe nur mit dem verkehrten Willen geschlossen ist, nicht einzuwilligen, daß das Eheband stets dauernd sein soll. Um dies zu erkennen, muß man nicht allein die Worte ins Auge fassen, durch die der Konsens ausgedrückt worden ist, sondern auch die Tatsachen, die sich auf den Ausdruck des Konsenses oder die Weise dieses Ausdruckes beziehen können. Sind diese derart, daß Herkommen und Gewohnheit jener Orte sie als wirklich ausdrücklich aufgestellte irritierende Bedingungen des geleisteten Konsenses erscheinen lassen, so ist zu schließen, daß ein Konsens zu einem unlöslichen Bande nicht gegeben war. Ebenso sind die Formeln zu prüfen, die man in jenen Ländern beim Abschluß akatholischer Ehen anwendet. Würden in solche Stellen aus dem Evangelium, welche die Protestanten fälschlich zu Gunsten der Lösbarkeit der Ehe auslegen, nämlich Matth. 19, 9 und Matth. 5, 32 eingefügt, so könnte man dies zuweilen mit Recht als eine irritierende Bedingung ansehen. Noch mehr wäre dies der Fall, würde nach Leistung des Konsenses, aber noch während der Eheeinsegnung von den Kontrahenten der Eid der Treue gefordert, so indes, daß dessen Verpflichtung nur gelten soll, so lange der andere Teil die Treue wahrt: dann wäre es klar, daß die Protestanten infolge der falschen Auslegung der Heiligen Schrift sich nur so weit zum Ehebande verpflichten wollen, als die Treue gewahrt wird. Endlich ist die allgemeine Meinung in Betracht zu ziehen, ob man ganz allgemein in der Absicht die Ehe schließt, daß sie nur unter der Bedingung der Lösbarkeit eingegangen wird. — Instruct. S. Offic. 24. Januar 1877.

Alle diese Voraussetzungen treffen bei Gregor nicht zu: er hat eine wirkliche Ehe schließen wollen mit dem Willen, daß sie unter gewissen Umständen lösbar sein solle.

In welchem Falle also könnte der besondere Wille des Kontrahenten als den allgemeinen ausschließend angesehen werden? Wenn die subjektive Willensmeinung bei der Eheschließung ausdrücklich als Bedingung aufgestellt, in den Ehevertrag aufgenommen ist, was aus den Worten des Konsenses hervorgehen muß (Hl. Offizium 4. Februar 1891). Nicht weniger als andere gegen das bonum matrimonii in den Ehevertrag ausdrücklich aufgenommene, unsittliche Bedingungen würde die ausdrücklich gemachte Bedingung der Lösbarkeit im gegebenen Falle das Vorwiegen der persönlichen Intention beweisen und die Ehe ungültig machen: Excipiatur casus, in quo contrahentes vel unus eorum deduceret in pactum expressum aliquam ex erroneis causis dissolutionis matrimonii, quia tunc illa conditio deducta in pactum expressum, ostendit contrahentes noluisse consentire institutioni matrimonii indissolubilis, sagt Benedikt XIV.

B. Was ist zur zweiten Bedingung zu sagen, die Gregor anführt? Gegen die Substanz der Ehe gerichtete Bedingungen machen diese ungültig, unmögliche und unsittliche gelten als nicht beigefügt, mögliche und ehrbare können bisweilen gestattet sein. Betreffen sie Vergangenheit oder Gegenwart, so üben sie ihre Wirkung alsbald aus; soll die Ehe wirklich von ihrer zukünftigen Erfüllung abhängen, so kommt diese erst dann zustande, wenn die Bedingung erfüllt ist. Im lateinischen Ritus kann der Pfarrer nur einen absoluten Konsens zulassen. Zudem gelten Bedingungen, welche bei der Konsenserklärung nicht ihre Stelle gefunden, als nicht beigefügt (Instr. Austr. § 55). Im gegebenen Falle war die zukünftige Bekehrung seiner Frau von Gregor nicht vor Zeugen und Pfarrer als Bedingung bezeichnet, ja, unter den gegebenen Umständen doch wohl nicht einmal im Herzen als solche gestellt. Es handelte sich vielmehr um einen frommen Wunsch, höchstens um eine akzessorische Verpflichtung, zu der Gregor seine Frau nach geschlossener Ehe gehalten wissen wollte, nicht aber beabsichtigte er, die jetzt geschlossene Ehe durch diese Bedingung zu suspendieren. Es war also vielmehr ein besonderer Vertrag dem Eheversprechen als äußere Modalität hinzugefügt. Mag eine solche beigefügte Verpflichtung von den Versprechenden erfüllt werden oder nicht, das Eheband, dessen Zustandekommen nicht davon abhing, bleibt bestehen. Doch wäre es selbst in der Intention Gregors eine Bedingung gewesen, wollte er dann wirklich, daß die Ehe inzwischen nicht bestehen sollte? Im besten Falle war sie dem Konsens concomitanter beigegeben, hob also die erste und überwiegende Absicht, die Ehe zu schließen, nicht auf. — So bleibt seine Ehe gültig und unlöslich.

Weidenau. Aug. Arndt S. J.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Die Logia Jesu.** Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. Von P. Dr Thaddaeus Soiron O. F. M. (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Professor Dr M. Meinertz, Münster i. W. VI. Band, 4. Heft.) gr. 8^0 (VI u. 173) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M. 4.60.

In vorliegender Untersuchung begrüßen wir einen neuen schätzenswerten Beitrag zur Bekämpfung der Zweiquellentheorie, die ihre Herrschaft unbestritten wähnte. Verfasser unternimmt den Angriff auf dem Gebiete des synoptischen Spruchmaterials und zeigt — und das ist das wichtige Ergebnis der Untersuchung —, daß man für die (gleichartigen) Aussprüche Jesu bei Mt und Lk nicht eine Logienquelle voraussetzen muß, wie es die Zweiquellentheorie fordert, sondern daß die Logia Jesu auf dem Wege der mündlichen Tradition vermöge ihrer Gedächtniszusammenhänge in die Evangelien gelangt sind und dadurch eine starke Bürgschaft für ihre Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit bieten (S. 170).

Verfasser gewinnt sein Ergebnis auf literarkritischem und literargeschichtlichem Wege, nachdem er in der Einleitung eine gute Darlegung der Geschichte der Zweiquellentheorie geboten hat (S. 1—22). Genetisch gehörte der literargeschichtliche Teil an erste Stelle, aber die obige Anordnung erklärt sich aus analytischen Gründen. In diesem Teile zeigt Soiron durch Studien am Talmud (Haggada), daß zunächst besonders Mt den Weissagungsbeweis in eine literarische Form gekleidet hat, die ihm aus den Lehrvorträgen der jüdischen Ueberlieferung geläufig war: diese gründete sich aber auf die mnemotechnische Methode, daß man gleichartige Halachoth zusammenfaßte, ungleichartige unter Stichworten einer Gruppe einordnete oder Halachoth mit gleichem Anfange zusammenstellte oder nach bestimmten Zahlenverhältnissen gruppierte (S. 157). Diese einfachen Gedächtniszusammenhänge wurden auch bei der schriftlichen Niederlegung der Mischna festgehalten. Dieser Vorgang wurde nun auch von der christlichen Ueberlieferung beobachtet und von den Evangelisten bei der Niederschrift der Frohbotschaft beibehalten, wie der Verfasser im literarkritischen Teile zeigt.

Hier werden der Reihe nach die Aussprüche Jesu in der Komposition des Mt-, Mk-, Lk-Evangeliums untersucht und es zeigt sich, daß alle drei Synoptiker Sprüche und Reden des Herrn einerseits unter systematisierenden Gesichtspunkten zusammengestellt, anderseits mittels Stichworten aneinandergereiht haben (z. B. Bergpredigt, Aussendungs-, Pharisäer-, Wiederkunftsrede bei Mt gegenüber Lk). Dasselbe lassen die (wenn auch der Kritik gegenüber in ihrer Zahl stark zu beschränkenden) sog. Spruchdubletten (besonders bei Lk) erkennen, die nach dem gleichen Vorgang eingereiht sind. Die Sprüche des Herrn stehen sonach bei den Synoptikern vielfach in einem Gedächtniszusammenhang, den ihnen die mündliche Ueberlieferung gegeben hat und womit diese unmittelbar an die schriftliche Abfassung der Evangelien heranreicht. Damit aber wird die Annahme einer Spruchsammlung als einer literarischen Einheit und schriftlichen Quelle der synoptischen Evangelien überflüssig und unbegründet!

Leider ist es unmöglich, hier in Einzelheiten einzugehen. Das Gesagte mag es hinlänglich begründen, wenn wir den Verfasser zu seiner ausgezeichneten Studie, mit der er der katholischen Bibelforschung einen wesentlichen Dienst erwiesen hat, aufrichtig beglückwünschen!

Wien. Innitzer.

2) **Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat.** Ein Beitrag zur Frage über das menschliche Wissen Christi. Von Dr Joseph Marić, Privatdozent an der Universität Agram und zurzeit k. u. k. Feldkurat. Agram 1916, Kommissionsverlag L. Hartmann St. Kugli. K 3.—.

Marić bespricht in dieser Broschüre die Ansichten Lebretons, Schells, Lepins und Loisys über das menschliche Wissen, bzw. Nichtwissen Christi.

Am besten gelungen ist die Kritik Lebretons. Derselbe meint, daß eine Reihe von Vätern der ersten fünf Jahrhunderte, besonders Athanasius und Cyrillus von Alexandrien, die Ansicht vertreten hätten, daß die menschliche Seele Christi dem Nichtwissen unterworfen gewesen sei, und daß man auch heute noch diese Ansicht ohne jedes Bedenken verteidigen könne, da sie durch die Ausführungen der Väter, die gegen die Agnoeten schrieben, nicht getroffen würde. Auf Grund seiner Untersuchungen „De Agnoetarum doctrina", die Marić bereits früher veröffentlicht hatte, ist er imstande, die Einwendungen Lebretons schlagend zu widerlegen und zu zeigen, daß sich Lebreton mit Unrecht auf die Tradition beruft. — Das einzige, was in diesem ganzen Abschnitte weniger befriedigt, ist das S. 37 f. Gesagte über die von Lebreton behauptete Uebereinstimmung seiner Ansicht mit der Lehre des heiligen Bonaventura und des sel. Duns Scotus. Hier sind weitere Klarstellungen notwendig.

An zweiter Stelle bespricht Marič die Ausführungen Schells gegen die relative Allwissenheit der Seele Christi, und zeigt, daß sich Schell umsonst bemüht, die Beweiskraft der gegen ihn sprechenden Tradition zu paralysieren. Auf das, was Schell aus der Heiligen Schrift gegen die relative Allwissenheit der menschlichen Seele Christi einwendet, antwortet Marič leider nur — allerdings dem Plane und der Anlage einer Broschüre ganz entsprechend — in einer kurzen Bemerkung S. 57 ff.

Unter die neuesten Autoren, die der menschlichen Seele Jesu ein Nichtwissen zuschreiben, rechnet Marič auch den hochverdienten Exegeten Lepin. Hierin kann ich ihm aber nicht Recht geben. Nur derjenige erneuert die Lehre der Agnoeten, der der menschlichen Seele Christi ein Nichtwissen bestimmter Tatsachen zuschreibt, derart, daß Christus als Mensch diese Dinge überhaupt nicht gewußt hätte. Das tut aber Lepin keineswegs: denn er nimmt in der menschlichen Seele ein doppeltes Wissen an: ein übernatürliches, mit dem Jesus auch den Tag des Gerichtes wußte, und ein natürliches, erworbenes, aus der Erfahrung geschöpftes Wissen, mit dem er den Tag des Gerichtes nicht kannte. Lepin behauptet also nicht, daß Christus als Mensch den Tag des Gerichtes überhaupt nicht wußte, sondern er stellt bloß die Hypothese auf, daß Christus ihn bloß mit einer ganz bestimmten scientia humana, nämlich mit jenem Wissen niederer Ordnung nicht kannte. Gegen eine solche Hypothese kann meines Erachtens aus der Lehre der Väter des 5., 6., 7. und 8. Jahrhunderts nichts Stichhaltiges vorgebracht werden.

Die Abhandlung beschließt Marič mit einer kurzen Darlegung der Ansicht Loisys über das Nichtwissen Christi. Die Kritik, die der Verfasser an Loisy übt, ist durchaus berechtigt, aber man empfindet als einen Mangel, daß sie so summarisch ausgefallen ist. Am besten wäre dieser Abschnitt des Buches überhaupt weggelassen worden, weil Loisy mit seiner Ansicht über das Wissen Christi doch nicht recht hineinpaßt in den Kreis der sonstigen Autoren, deren Ausführungen einer Kritik unterzogen werden.

Linz. Dr Leop. Kopler.

3) **Das Weltbild in der Bibel.** Von Prof. Dr Alois Konrad. '88) Graz und Wien 1917, Verlagsbuchhandlung Styria. K 2.40.

In der vorliegenden Monographie will der Verfasser sorgsam zusammenstellen, welche Vorstellung die Autoren der biblischen Schriften von der Welt und den Naturvorgängen den Lesern bieten: aus der Bibel soll auf Grund des zuerst berechtigten Wortsinnes für Bibelfreunde das Weltbild hergestellt werden in seinen einzelnen Teilen. Die Einteilung des Weltalls, die Erde, der Himmel, der Regenbogen, der Sternenhimmel, die Sonne, der Mond, die Sterne — so betiteln sich daher besondere Abschnitte der Monographie. Der Verfasser will aber auch untersuchen, inwiefern die Anschauungen der biblischen Autoren autochthon oder dem Einflusse fremder Völker zuzuschreiben sind. Daher finden sich auch Abschnitte mit den Titeln: Der sogenannte Götterberg im Norden, die Weltvorstellung der Babylonier, die Sternenkunde in der Bibel, Das Verhältnis zwischen den Himmelsleuchten und dem Lichte, Die Welt- oder Himmelsrichtungen, Die biblische Zeiteinteilung und ihre Grundlage, Die Sonnenuhr des Achaz, Das Jahr, Der Monat, Der Trauermonat, Die Woche, Das Sabbat- und das Jobeljahr. Schon diese Ueberschriften liefern den Beweis, daß der Verfasser eine reiche Sammlung zur Besprechung und zur Vergleichung herangezogen hat. Die berechtigte Würdigung und Anerkennung des Literalsinnes drängt dem Bibelfreunde das Urteil auf, daß die biblischen Verfasser die Sprache des Augenscheines sprechen, um über Gegenstände der Naturlehre und Astronomie sich zu äußern, und wissenschaftlichen Fragen der neuen und neuesten Zeit nicht im mindesten vorgreifen wollten noch vorgegriffen haben. Der Verfasser läßt auch alte Kirchenschriftsteller mitsprechen, um zu zeigen, daß sein Urteil mit vergangenen Jahrhunderten zusammenstimmt und daß ein gewisser Fortschritt in der Erkenntnis

nicht zu verkennen ist (vgl. S. 51). Weil die Seiten mit gerader Nummer die Leiste tragen „I. Teil", haben die Freunde des interessanten Themas zum mindesten einen II. Teil als Fortsetzung zu erwarten. Möge dieselbe den Bibelfreunden einen ebenso gelungenen Behelf in biblischen Fragen bieten, als der I. Teil, der nur Lob und Anerkennung verdient!

St. Florian. Dr P. Amand Polz, Professor.

4) **„Itineraria Romana"**. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt von Konrad Miller. Großquart (LXXVI S., 960 Spalten u. 32 S.). Mit 317 Kartenskizzen und Textbildern. Stuttgart 1916, Verlag von Strecker und Schröder. Ladenpreis geh. M. 32.— ; in Halbleder geb. M. 36.—; Vorzugspreis bis auf Widerruf geheftet M. 22.—; in Halbleder geb. M. 24.—.

Konrad Miller gab 1887 die Karte aus dem Besitze Peutingers, die durch den Prinzen Eugen nach Wien kam, unter dem Titel „Die Weltkarte des Castorius" heraus und ließ ihr als Frucht zehnjähriger Arbeit 1895/98 die Mappae mundi folgen. Nun bietet er im vorliegenden großen Werke eine zusammenfassende Untersuchung und Darstellung der Wege des Römerreiches und damit den Beweis, eine wie großartige Kulturarbeit das Kaiserreich noch in den wirren und verzweifelten Zeiten des Niederganges und der Auflösung durch Schaffung der Reichsstraßen geleistet hat, die im ganzen Mittelalter und vielfach noch heute die großen Adern des Weltverkehrs geblieben sind. Die Arbeit war für einen Mann übergroß und schon viele sind vor ihr zurückgeschreckt. Wäre sie aber unter mehrere geteilt worden, hätte ihre Einheitlichkeit und Uebersichtlichkeit gelitten. Denn die Hauptaufgabe lag eben in der Zusammenfassung des Ganzen, nicht in der Feststellung des Einzelnen.

Im allgemeinen, einleitenden Teile stellt der Verfasser mit vorzüglicher Klarheit die Entwicklung des römischen Straßenwesens dar und zeigt, wie seiner Ueberzeugung nach die Wegverzeichnis-Sammlungen in den privaten Auskunftstellen für Reisezwecke aus Angaben und Aufzeichnungen Reisender entstanden sind. Sodann beurteilt er die einzelnen auf uns gekommenen Itinerarien, am ausführlichsten die Tafel Peutingers in Wien, in der er eine mittelalterliche Kopie der Weltkarte eines Kastorius erblickt, der sie um die Zeit der Regierung Kaiser Julians des Abtrünnigen in Streifen- oder Rollenform für Reisezwecke gezeichnet habe. Auch sie sei also eine Art Taschenfahrplan und keine amtliche Arbeit, von der man etwa Vollständigkeit der Straßenzüge oder Ortsnamen erwarten dürfte. Es werden größere Stationen übergangen, kleinere angeführt. Und doch sei sie die allgemeinste Karte des weiten Römerreiches samt den angrenzenden Staaten und Völkern und für die alte Geographie wichtiger als selbst das Werk des Ptolemaeus. Sie enthalte ungefähr 3500 Ortsnamen sowie Angaben gemessener Entfernungen in einer Länge von zusammen 68.651 römischen Meilen. Freilich dürfe man die Orte nicht nach Himmelsrichtungen oder geometrischen Verhältnissen suchen. Der Reisende erhielt an einem Kreuzwege aus seinem Kartenstreifen Auskunft, ob er rechts oder links gehen soll und wie groß die Entfernung zum nächsten Ziele sei; damit wußte er, was er brauchte. Die Namen stehen zumeist im Ablativ oder eigentlich Lokativ; er dürfte schon damals in der Volkssprache auch für den Nominativ, ja für alle anderen Fälle eingetreten, also unabänderlich gewesen sein.

Kürzere Erörterungen widmet der Verfasser den anderen Wegverzeichnissen: Dem Itinerarium Antonini aus der Zeit Diokletians; dem Itinerarium Maritimum; dem überaus wertvollen Itinerarium Hierosolymitanum eines Pilgers, der 333 n. Ch. von Bordeaux nach Jerusalem und zurück nach Mailand reiste und die Entfernungen nach Halbtagreisen angab; den Itineraria Gaditana auf den vier Silberbechern, die in den heute dem Collegium Germanicum gehörenden Bädern von Vicarello gefunden worden sind und im

Kircher-Museum zu Rom aufbewahrt werden; dem Itinerarinhalt auf Steinen und einem Bronzegefäße, darunter auf den Bruchstücken der Denksäule, die am Glockenturm des Domes von Spalato eingemauert sind und über die von Salona ausgehenden Straßen aus dem Anfang der Regierungszeit des Kaisers Tiberius berichten. Dann folgt auf 960 halbseitigen Spalten (480 Folio Seiten) die Erfüllung der besonderen Aufgabe des Werkes: Alle Namen der Peutingerkarte und sämtliche Stationen der anderen Wegverzeichnisse werden aus den Alten Schriftstellern, gefundenen Inschriften und neueren Forschungen erläutert; dazwischen sind die Kartenbilder eingeschaltet. In Bezug auf die Gleichstellung mit heutigen Orten fordert der Verfasser selbst die Lokalforscher auf, ergänzend und berichtigend einzugreifen.

Die Einteilung folgt, soweit möglich, den Diokletianischen Diözesen auf Grundlage der Peutingertafel in der Reihenfolge: Britannien, Gallien, Spanien, Italien, Illyrikum (die Donauprovinzen), Dazien, Mazedonien und Thrazien (die Balkanhalbinsel), die Grenzvölker in Europa und Asien, die Pontusprovinzen und das südliche Kleinasien, der Orient mit dem Partherreich und Indien, Aegypten mit Libyen, das römische Afrika, endlich Meere, Seen und Häfen.

Das erste der zwölf Blätter, die die Kastorius-Karte ursprünglich zählte, fehlte schon, als die einzig erhaltene Kopie von Wien angefertigt wurde. Es umfaßte einen Teil Britanniens, Spaniens und Mauretaniens und wurde von Miller aus anderen Quellen ergänzt.

Der ganze ungeheure Stoff ist völlig bemeistert. Dafür spricht auch die fesselnde, fließende Sprache des Werkes. So wird jeder Leser und Benützer auf seine Rechnung kommen. Zunächst wird er wohl die Gegenden seiner Heimat mit größter Aufmerksamkeit betrachten. Und da bieten sich sofort Anregungen und Vergleiche genug. Schlage ich die Donaustraße nach, so finde ich die Forschungen Gaisbergers berücksichtigt; nach ihm wird Joviaco angesetzt: „j. bei Schlögen in der Nähe von Hailbach", wofür es besser und richtig hieße: j. Schlögen in der Nähe von Haibach. Marinianum sucht Miller „j. bei St. Martin vor der Kreuzung der von Wels nach Linz führenden Straße mit der Ochsenstraße, etwa 4 km westlich von Kleinmünchen"; Trampler verlegt es nach Aschach Wels heißt auf der Karte Ouilia, Lorch Blaboriciaco, Elegio ist mit Strengberg (so richtig für Strenzberg) zusammengelegt, Lacu felicis = loco felicis mit einem Bruch zwischen Wallsee und Ardagger, hingegen Fafiana = Favianis mit „Mauer bei Oeling", nicht mit Mautern.

Das Inhaltsverzeichnis A der alten und B der neuen geographischen Namen ermöglicht rasches Auffinden des Gesuchten.

Die Wissenschaft muß dem Verfasser für die Veröffentlichung seines Lebenswerkes dankbar sein und wird seiner nicht mehr entraten können. Es ist grundlegend für die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte, für Orts- und Einzelforschung, ein stolzes Denkmal deutschen Fleißes und deutscher Gründlichkeit in der großen Zeit des Weltkrieges.

Gleink bei Steyr. Dr Johann Zöchbaur.

5. **Die Zerstörung von Kirchen und Kunstdenkmälern an der Westfront.** Von Dr Josef Sauer, Professor an der Universität zu Freiburg im Breisgau. Mit 98 Bildern. (XV u. 133) Herder, Freiburg im Breisgau 1917. M. 4.50.

Die vorliegende, leider durch den Krieg notwendig gewordene Verteidigungsschrift ist die Erweiterung eines mit „Kirchen und heilige Stätten im Kriege" betitelten Artikels aus dem bekannten Werke „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg", das von Pfeilschifter herausgegeben wurde. Daß diese Arbeit überhaupt notwendig wurde, gehört nach den Worten ihres Verfassers „zu den betrübendsten Erfahrungen dieses unheilvollen Weltkrieges". Denn der Glaube, „daß über den politischen und nationalen Schranken der

Völker sich im Laufe der Jahrhunderte eine geistige Welt gemeinsamer Lebensinteressen religiöser, ethischer, künstlerischer und vor allem wissenschaftlicher Art unzerstörbar fest gebildet hätte", der Glaube an eine res publica literarum ist, Gott sei es geklagt, in diesem Kriege ganz zusammengebrochen. Denn nicht allein die Presse, sondern auch wissenschaftliche Organe und kunstwissenschaftliche Zeitschriften wurden von Journalisten, Literaten, Gelehrten und Künstlern in unehrlichster Art dazu mißbraucht, um die Mittelmächte in den Augen der Feinde und, was noch gefährlicher wurde, vor den Neutralen herabzusetzen, und wenn heute sich ein großer Teil der Neutralen uns feindlich gegenübergestellt hat, so ist dies zum großen Teil ein Erfolg dieser Verhetzung. Obwohl der Verfasser selbst betont, daß gegen diesen rasenden „Haß und die krankhafte Leidenschaftlichkeit", ja gegen diesen „epidemischen Veitstanz", an dem besonders die rachedurstenden Franzosen, die sich am Beginn des Krieges schon in Berlin gesehen hatten, noch heute leiden, eigentlich nur ein einziges Mittel helfen kann, das unheilvollen, geistig Erkrankten gegenüber allein am Platze ist, nämlich die Anwendung von Gewalt, obwohl solche Leute nur „die Sprache des Schwertes und der Kanonen" allein zur Vernunft bringen kann, so mußte doch eine solche Verteidigung jetzt schon geschrieben werden, und zwar um der Neutralen und um eines gerechten Urteils in der Zukunft willen. Wen würde nicht tiefe Trauer erfassen, wenn er aus den Etudes der französischen Jesuiten von 1917 hört, daß die Zahl der an der Westfront zerstörten oder beschädigten Kirchen allein etwa 3500 betrage (S. 20 Anm.), daß sich unter ihnen unersetzliche, historisch und künstlerisch wertvolle Denkmäler befinden und daß jeder Kampftag neue Kirchen gefährde oder beschädigte ganz zerstöre? Unsere Feinde geben allein den „Boches" die Schuld, nach ihnen hat der „barbarische Antiklerikalismus" der Deutschen, ja „ein antireligiöser Sadismus" (S. 5) es verschuldet, daß die Kirchen immer zuerst beschossen werden, daß die Truppen in ihrem „fureur incendiaire" (S. 22) die Kirchen anzünden oder „darin beim Orgelspiel tanzen, die Kirchengeräte mutwillig zerstören oder schmählich besudeln, die Heiligenstatuen zertrümmern, Tabernakel erbrechen, Ziborien sakrilegisch verunreinigen, durchschießen, an einem Ort mit Schweinefleisch füllen. Es lassen sich kaum noch Akte ausgesuchtesten Religionshasses und gemeinster rohester Gesinnung in Bezug auf religiöse Orte, Gegenstände und Personen aussinnen, deren man nicht unsere braven Truppen bezichtigt hätte". (S. 5.) Ja, die Verfasser der französischen Anklageschrift „Les Allemands destructeurs" versteigen sich zu der Behauptung, daß „der Geist des Brigantentums und der anarchistische Zerstörungstrieb" seit 100 Jahren auf den deutschen Universitäten großgezogen worden seien und daß in den letzten 40 Jahren „die großen Lehrmeister der Unsittlichkeit (Moltke, Treitschke, Nietzsche, Bernhardi, der deutsche Kaiser) unter den Auspizien der Militärpartei der ganzen Welt die teuflischsten Gewaltlehren eintrichtern konnten, die je unter der Sonne aufgetaucht sind. Was bei den Hunnen und den prähistorischen Völkern rein instinktiv und unbewußt geschah, das hat diese Verbrecherbande von Exzellenzen (sic!) berufsmäßig formuliert, in mystische Begriffe gefaßt und zu einem Nationalkatechismus für die große Herde zusammengestellt". (S. 4.) Diesem Strom von Verleumdungen, unwahren Berichten, falschen Verdächtigungen u. s. w. gegenüber unternimmt es nun der Verfasser, die Ehre der deutschen Truppen zu retten. Er beschäftigt sich zuerst mit der Rechtsfrage, ob Kirchenbauten im Kriege *unter allen Umständen* geschont werden müßten, dann mit der Frage, ob die wertvollen Bauten zum Beispiel in Löwen und Reims mutwillig ohne militärische Notwendigkeit beschossen worden seien und ob das französisch-englische Heer sich nie an Gotteshäusern vergriffen habe. Nachdem der Verfasser festgestellt hat, daß keine dieser Fragen bejaht werden könne, wendet er sich der Feststellung der Schäden an den einzelnen Gotteshäusern zu. Die begleitenden 98 Illustrationen, welche nach der Bemerkung des Verfassers oft nur einen früheren Zustand der Kirchen, nicht aber den vielleicht schon durch weitere Kämpfe verschlimmerten Stand von heute erkennen lassen, sind Zeugen dafür, daß die deutschen Truppen dort

schonten, wo sie schonen konnten; die Franzosen und Engländer haben aber überall die Kirchtürme als Beobachtungsposten verwendet oder ihre Artillerie in der Nähe von Kunstdenkmälern aufgestellt, um sich so zu decken, anderseits aber rücksichtslos ihre Kirchen zusammengeschossen, und dies Verfahren als militärische Notwendigkeit bezeichnet. „Mit andern Worten", sagt der Verfasser einmal zu solchen französischen Ausführungen, „der Franzose hat allein das Recht, derartige Verteidigungs- und Angriffsmittel in Kirchtürmen aufzustellen und auch auf der andern Seite, falls sie ebenfalls an gleicher Stelle untergebracht sind, durch Beschießung zu vernichten; der deutsche Barbar hat dazu kein Recht, weder im einen noch im andern Falle, trägt aber in jedem Falle die alleinige Verantwortung." (S. 50.) Der Verfasser weist darauf aber auf die Kehrseite der Anklage hin, wie viele Kirchen in Frankreich schon vor dem Kriege durch das Gesetz der Freimaurer dem vollständigen Ruin preisgegeben waren, so daß der Krieg für diese Kirchen nur eine Art Erlösung aus ihrem unwürdigen Zustand bedeutete, obwohl die Franzosen den von ihnen herbeigeführten Verfall nun heuchlerisch benützen, um die Deutschen als Kulturvernichter zu brandmarken. Unter den vielen angeführten Beweisen sei nur die Aeußerung des Architekten Doumic angeführt, der in seinen 1911 veröffentlichten fachmännischen Berichten Kirchen schildert, die so aussahen, als hätten sie die schwerste Beschießung durchgemacht. „In vielen Gotteshäusern", schreibt Doumic, „sind die Fenster zerbrochen, die Vögel nisten auf dem Altar und man atmet die eisigen Schauer des Todes. Die Bürgermeister verbieten den Eintritt, und oft habe ich arme, alte Frauen vor verschlossenen Türen weinen sehen, weil sie zu schwach waren, einer Messe in einem Nachbarorte beizuwohnen." (S. 80.) Das Gutachten dieses Architekten wird auch im Anhang I abgedruckt, dem im Anhang II die in Dreiviertelgröße gegebene Faksimilierung der von Maurice Barrès 1913 zusammengestellten Tabellen über die in Frankreich verfallenden Kirchen folgt. Was kann man da den französischen Bischöfen und Katholiken angesichts solcher Tatsachen anderes sagen, als das, was P. Morin ihnen ins Gesicht sagte: „Was sind die Trümmer, die diese zwölf schrecklichen Kriegsmonate aufgehäuft haben, so groß sie auch erscheinen mögen, was sind sie im Vergleich mit der Zerstörung materieller, moralischer und religiöser Werte, die Frankreich der traurigen Reihe jener Regierungen verdankt, die es sich selbst seit mehr denn einem Vierteljahrhundert gewählt hat?" (S. 85.) Mögen die Ausführungen des verdienten Kunsthistorikers recht vielen Deutschen die notwendigen Aufklärungen über das heuchlerische Treiben der französischen Freimaurer bringen, damit das deutsche Volk auch nach dem Kriege allezeit vor der Bewunderung dieser französischen Kultur der Freiheit bewahrt bleibe!

Graz. Ernst Tomek.

6) **Christus der Völkerkönig und das deutsche Volk.** Gedanken zu einem religiös-nationalen Programm von Bonifaz Waller. Gr. 8° (108). Mergentheim 1917, Karl Ohlinger. Brosch. M. 2.—; geb. in Pappband M. 2.80.

Wichtige Wahrheiten stellt der Verfasser dieses Buches dem deutschen Volke in schwunghafter Sprache vor Augen. Er zeigt ihm, daß Christus der wahre Völkerkönig ist und tritt damit dem Irrtum von der Selbstherrlichkeit der Nationen entgegen. Dann legt er die Gründe dar, die insbesondere das deutsche Volk zum engen Anschluß an den Völkerkönig, d. h. zu einer wahrhaft christlichen Politik veranlassen sollten. Wenn er dabei das deutsche Volk als ein „auserwähltes" hinstellt, so verfällt er doch nicht in den Wahn eines nationalen Messianismus. Er verkennt nämlich nicht, daß im Grunde jedes christliche Volk ein von Gott auserwähltes ist, auserwählt dazu, wie einst Israel dem Herrn „eine Pflanzung, ein Weinberg, sein Erbe und Eigentum" zu sein (S. 49). Die Freude an dem schönen Buche wird dadurch etwas

beeinträchtigt, daß der Verfasser sich nicht der Mühe unterzogen hat, die wichtigen Begriffe Volk, Nation und Staat klar zu unterscheiden. Ihm erscheint das Volk als „geschlossener nationalsouveräner Verband" (S. 4), als „abgeschlossene politisch-soziale Einheit" (S. 23). Er nennt die „souveränen Einzelgruppen, organisierten Sonderverbände", in die sich die Menschheit gliedert, unterschiedslos „die Völker, die Staaten" (S. 23). So kommt er dahin, nur die Angehörigen des jetzigen Deutschen Reiches als Glieder des deutschen Volkes gelten zu lassen, die Deutschen Oesterreichs und der Schweiz aber ganz zu übersehen. Und doch redet er an anderen Stellen wieder so, als ob das deutsche Volk, im gekennzeichneten engen, kleindeutschen Sinne verstanden, das Erbe des alten römischen Reiches deutscher Nation oder gar des „Volkes der Germanen" (S. 50 wäre. Wenn „Volk" wirklich nichts anderes bedeutet als eine geschlossene politisch-soziale Einheit, dann hat es ein Volk der Germanen überhaupt nie gegeben, sondern nur viele germanische Völker.

Salzburg. Ignaz Seipel.

7) **P. Hurter S. J.** Ein Charakter- und Lebensbild von Josef M. Hillenkamp S. J. 8° (VIII u. 236) Innsbruck 1917, Fel. Rauch. K 3.—.

Allen, die diesen großen und einzigartigen P. Hurter näher oder auch nur aus Schriften kannten, wird es willkommen sein, ein Lebensbild von ihm zu besitzen. Es ist ein Stück Kirchengeschichte in diesem Charakterbild eingeschlossen, angefangen von den dreißiger Jahren, da die Familie Hurter unter den politischen Zuständen verschiedentlich zu leiden hatte, bis zur Konversion des berühmten Vaters Friedrich v. Hurter, die unter seinen protestantischen Mitbürgern große Aufregung hervorrief und bis zu den Studienjahren Hurters in Rom, seiner Berufswahl und seinem Wirken als Jesuit in Innsbruck, wo Schüler aus allen Teilen der Erde zu seinen Füßen saßen.

Da der Verfasser es nicht verschmäht, uns gelegentlich auch einen tieferen Blick tun zu lassen in traute und vertrauliche Familien- und Ordenskreise, gestaltet sich das Büchlein sehr interessant. Aus der Aufforderung Seite 231 zu schließen, soll das Lebensbild noch vervollständigt werden. Wir möchten dies sachlich dahin wünschen, daß die literarischen Arbeiten Hurters noch mehr und großzügiger gewürdigt werden, formell möchten wir die eingestreuten doch mehr kindisch wirkenden „idyllischen" Bildchen missen.

Heiligenkreuz. Dr P. Alois Wiesinger S. O. C., Theol.-Prof.

8 **Im Lande der Morgenstille.** Reiseerinnerungen an Korea von Norbert Weber O. S. B., Erzabt von St. Ottilien. Mit 24 Farbentafeln, 25 Vollbildern und 279 Abbildungen im Text. XII u. 457 München 1915, Verlag K. Seidel. Preis brosch. M. 18.— geb. M. 20.—.

Korea ist seit seiner Einverleibung in das mächtige Mikadoreich in gewaltiger Umwandlung begriffen. Die japanische Kultur dringt unaufhaltsam vor, drängt die koreanische Eigenart immer mehr und mehr zurück und bald wird Korea auch in seinem Geistesleben japanisch sein. Schon sind manche volkstümliche Gebräuche im öffentlichen Leben entschwunden; mit dem weiteren Vordringen der Japaner werden sie ganz außer Uebung kommen. Daß sie nicht ganz in Vergessenheit geraten, dafür sorgt das oben genannte Werk des Erzabtes von St. Ottilien, das in anschaulicher Weise die im Entschwinden begriffene Eigenart der Koreaner in Lebensweise, Kunst und Kultur schildert. Erzabt Weber hat im Jahre 1911 die Benediktinermission in Korea besucht und bei diesem Anlasse ein Material gesammelt, von dem, wie der Verfasser selber sagt, „vieles kaum mehr in gleichem Umfange, manches überhaupt nie mehr zu finden und zu bekommen sein wird". In der Form eines Reisetagebuches bespricht Erzabt Weber das Leben und Treiben, Sitten, Volks-

trachten des Volkes, Landschaften, Tempelanlagen u. s. w. und veranschaulicht das Beschriebene durch eine Menge sehr guter Photographien (zum Teil Lumini-Aufnahmen) und Skizzen, die dem Buche einen bleibenden Wert geben.

Aus der Missionsgeschichte werden die früheren Versuche der katholischen Kirche, in Korea festen Fuß zu fassen, erwähnt, und dann der gegenwärtige Stand der Mission und die günstigen Aussichten für die Zukunft besprochen. Das letzte Kapitel bietet eine Würdigung der wirtschaftlichen Bedeutung der Mission mit besonderer Bezugnahme auf deutsche Verhältnisse. Ein Namen- und Sachregister erleichtert das Nachschlagen. Die Sprache ist, wie in allen Werken des Verfassers, begeistert, der Preis in Anbetracht der vielen wertvollen Abbildungen nicht zu hoch.

Ried. Prof. Kitlitzko.

9 **Gott.** Von Peter Lippert S. J. (Credo. Darstellungen aus dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre. 1. Bändchen.) Buchschmuck von Adolf Kunst. 12° (130 Freiburg 1916, Herder. Pappband M. 1.60; in Leinwand M. 2.—.

Die auf 7 bis 8 Bändchen berechnete Sammlung Credo soll dem Bedürfnisse gebildeter Katholiken nach richtunggebenden dogmatischen Kenntnissen entgegenkommen. Der Beweis des Glaubens wird aus der Apologetik vorausgesetzt. Darum kann der Verfasser an das kirchliche Lehramt, an Schrift und Ueberlieferung anknüpfen. Die Darstellung paßt sich dem modernen Vorstellungskreis an. Das erste Bändchen handelt über Gott. Seine Spuren finden wir überall, sein Dasein können wir wissenschaftlich beweisen, sein Wesen aber nie voll erfassen. Dennoch geben die göttlichen Namen irgendein schwaches Abbild desselben. Er ist Geist und Leben, Gedanke und Wille. In erhabener Majestät thront er über der Natur und ist dennoch nicht ferne von jedem aus uns. An ihn glauben wir als an die Quelle der übernatürlichen Wahrheit. Diesen Glauben versteht der Verfasser froh und fröhlich zu machen und führt somit die ganze Sammlung, die weiteste Verbreitung finden möge, bestens ein.

Graz. A. Michelitsch.

10 **Größeres Religionsbüchlein.** Bearbeitet von Heinrich Stieglitz. 8° (142 und 6 Bildern. Kempten 1917, Kösel. M. 2.— (bei klassenweiser Einführung M. 1.—).

Was katechetische Theoretiker der jüngeren Zeit als die zweckentsprechendste Lösung der leidigen Katechismusfrage bezeichneten, das hat Stieglitz zur Tat gemacht: einen Katechismus in zusammenhängenden Lehrstücken. Von einer erstmaligen Verwirklichung einer neuen Idee darf man allseitiges Gelingen füglich weder verlangen noch erwarten, aber in hohem Grade gelungen ist der vorliegende Versuch und Stieglitz kommt jedenfalls das Verdienst zu, durch sein Werk der Idee des Lehrstück-Katechismus neue Freunde erworben und den Beweis erbracht zu haben, daß ein solcher Katechismus wirklich möglich und viel, viel ansprechender ist als der bisherige Fragen-Katechismus.

Wien. W. Jaksch.

11 **Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte.** Bearbeitet von Heinrich Stieglitz. 8° (57) und ein Titelbild. Kempten 1917, Jos. Kösel. 60 Pfg. (bei klassenweiser Einführung 30 Pfg.).

Das Büchlein ist als Unterrichts- und Lernbehelf für die Oberstufe der Volksschule verfaßt. Es geht von dem für diese Stufe einzig berechtigten Grundsatze aus, eine zweckentsprechende Auswahl von „Geschichtsbildern", nicht aber eine kurzgefaßte „Geschichte" zu bieten. Auch die Stoffauswahl läßt kaum

etwas zu wünschen übrig. Die Darstellung ist flüssig und anziehend, doch findet sich nicht selten ein Ueberschwang von Phrasen, der für ein Lehrbuch, wenn auch sein Text nicht gerade als Memorierstoff gedacht ist, kein Vorteil ist. Eine begrüßenswerte Neuheit ist, daß den Lehrstücken am Schlusse Fragen angefügt sind, die dem Schüler dazu dienen, die Hauptsache herauszufinden und zu merken. Für den Schulgebrauch sollte das Buch jedenfalls auch mit Bildern ausgestaltet werden. — Noch etliche kleine Wünsche: Bei Nennung von Orten, die Volksschülern nicht allgemein bekannt sind, sollte auch das Land, in dem sie liegen, angegeben sein (z. B. Antiochia, Nursia, Canossa, Montecassino); die öftere Verwendung von Quellentexten ist ratsam: Seite 10 wäre Christi Strafandrohung über Jerusalem wörtlich anzuführen; zu unterlassen weil unnötig und bedenklich) ist meiner Meinung nach der Bericht über den Verführungsversuch bei Thomas v. A. (S. 33), die Erwähnung des „Hauses der Schande" bei Agnes S. 15 f und der Ausdruck „Schandweib" Seite 51. — Unter den vorhandenen Lehrbüchern der Kirchengeschichte für Volksschulen zählt dies Büchlein zu den allerbesten: für österreichische Schulen ist es allerdings nicht ganz passend, da es die spezielle Kirchengeschichte Oesterreichs nicht hinreichend berücksichtigt.

Wien. W. Jaksch.

12 **Das Seelenlicht.** Geistliche Lesungen für die besonderen Festlichkeiten des Ordens der Allerheiligsten Dreifaltigkeit von P. Franz Xaver ab Immakulata (Pellerin), Provinzialvikar O. Ss. T. Zweiter Band. Mit einem Titelbild (XX u. 525) Wien 1917, Selbstverlag. Beide Bände brosch. K 7.—, in Leinwand geb. K 10.—.

Der zweite Band des in dieser Quartalschrift (1916, 4. Heft bereits angezeigten Werkes setzt die Betrachtung der Ordensfeste vom August bis Dezember fort und handelt in einem Anhang von verschiedenen geistlichen Uebungen wie Betrachtung, Lesung, Gewissenserforschung, Herz-Jesu-Andacht. R. v. Kralik steuerte dazu ein Dreifaltigkeitslied, die poetische Uebersetzung von gegen 20 Hymnen und die gereimte Erklärung des Titelbildes (Apotheose des Ordens der Allerheiligsten Dreifaltigkeit) bei, das ein verwundeter österreichischer Krieger mit gutem Wurf gemalt. — Auch dieser Teil, warm geschrieben, bietet dem Leser reichlich fromme Anregung und Erbauung.

Wien. Innitzer.

13 **Der Pharisäer.** Von A. Steuer. Fünfzig ausgewählte Aphorismen aus Hirschers „Selbsttäuschungen". 16° (68) Limburg an der Lahn 1916, Verlag von Gebrüder Steffen. Brosch 83 h; geb. K 1.28.

Hirscher geriet als Theologe in Konflikt mit der kirchlichen Behörde. Schuld daran trug der unsäglich traurige Zustand der deutschen Theologie zur Zeit seiner Ausbildung. Dagegen fand seine Menschenkenntnis bewundernde Anerkennung. (Vgl. Hettinger „Aus Welt und Kirche" Bd. II, S. 294.) Eine Frucht derselben ist sein letztes Werk „Selbsttäuschungen" überschrieben. Aus demselben hat eine Dame den hier vorliegenden Auszug gefertigt. Ueber die getroffene Auswahl wollen wir nicht rechten, sie ist Geschmackssache. Aber der Seite 36 unter der Ueberschrift „Der Stein des Anstoßes" eingereihte Aphorismus hätte wegbleiben sollen, da er mit der Lehre der katholischen Moral über die Flucht der nächsten Gelegenheit sich nicht wohl vereinigen läßt. Möge das Büchlein in seiner neuen Fassung — es ist manches etwas anders wiedergegeben als bei Hirscher — recht vielen helfen, die schwerste aller Künste, die der Selbsterkenntnis, zu erlernen.

Linz. P. Jos. Schrohe S. J.

14 **Zum Herzen Jesu.** Lied. Gedichtet von Msgr. Dr Matthias Hipt mair, in Musik gesetzt von Anton Riegl. Druck und Verlag: Kathol. Preßverein Linz. Preis der Singstimme per St. 6 h, der Partitur 30 h.

Wenngleich, von rein musikalischem Standpunkte betrachtet, dieses Lied weniger als Kirchenlied zu betrachten ist, sondern vielmehr als geistliches Lied, das im ausgesprochenen Griesbacher-Stil komponiert ist, so ist doch die Vertonung als solche als eine durchwegs gelungene zu bezeichnen. Als Kirchenlied glauben wir es deshalb nicht ansehen zu können, weil das echte Kirchenlied eine Chromatik nicht kennt, weil ferner die Anwendung des verminderten Septimakkordes eine ziemlich häufige ist und weil die Begleitung weniger für die Orgel geschrieben ist. Deklamation und Melodik sind einwandfrei. Nur auf einen Punkt sei hingewiesen: Im 8. Takte der 2., 3. und 6. Strophe fällt der Akzent zu stark auf weniger zu betonende Silben. — Alles in allem, das Lied ist erhebend und kräftig und eignet sich besonders für Männerstimmen.

Linz. Kanonikus K. Schöfecker.

B) Neue Auflagen.

1 **Wissenschaftliches Arbeiten.** Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums von P. Leopold Fonck S. J. gr. 8° (XII u. 396) Verlag Fel. Rauch, Innsbruck. K 4.70 = M. 4.—; geb. K 6.50 = M. 5.50.

Im Jahre 1908 erschien die erste Auflage vorliegenden Werkes und zwar als erster Band der „Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck". Die schon längst notwendig gewordene zweite Auflage erscheint als selbständiges Werk, losgelöst von den „Veröffentlichungen". Welch glücklichen Wurf der Verfasser getan, bezeugt die bereits erfolgte italienische, französische, polnische und spanische Uebersetzung, deren Spezialliteratur in der zweiten Auflage auch angemerkt werden konnte. Ueberhaupt stellt sich die Neuauflage als eine erweiterte und verbesserte dar. Die Seitenzahl ist von 339 auf 396 gestiegen. Beinahe jeder Abschnitt weist Verbesserungen und Ergänzungen auf. Die kritischen Bemerkungen Schrörs, Schmidkunz u. a. wurden gehörigen Orts berücksichtigt. Die seit der ersten Auflage erschienene Literatur wurde sorgfältig verwertet. Technische Verbesserungen wurden vorgenommen, indem Autorenzitate in die Anmerkungen verwiesen wurden. Längere Absätze erhielten Unterabteilungen, jedoch wäre es vielleicht zweckmäßiger gewesen, für die Unterabteilungen von Absätzen, die arabische Ziffern tragen, nicht wiederum arabische Ziffern zu verwenden. Vgl. Seite 26 ff. Nicht verbessert ist die Neuauflage rücksichtlich der Heftung des Buches. Aufgeschnittene, geheftete Exemplare zerfallen in ihre Urbestandteile. — Bei der Fülle des Stoffes fällt es wirklich schwer, Einzelheiten herauszuheben. Kurz gesagt, der Leser erhält zuverlässige, erprobte Anleitungen für das wissenschaftliche Arbeiten, vom Vorstudium bis zum buchhändlerischen Vertrieb. Dinge, die man sonst nur in zerstreuten Werken findet, sind hier praktisch zusammengestellt. Recht dankenswert sind die Ausführungen über Bibliotheken Seite 37 f., wertvoll die im Anhange aufgeführte Bibliographie. Berichterstatter konnte wahrnehmen, daß auch die Studierenden das Werk sehr gern und mit großem Interesse benützen. Es dürfte sich empfehlen, daß Leiter von wissenschaftlichen Seminarien wenigstens einige Partien des Buches gleichsam als Einführung in das Seminar vortragen. Das Werk selbst möge als verläßlicher Mentor den Seminarteilnehmern dienen. Aber auch aktive Schriftsteller werden dasselbe mit großem Nutzen lesen. Wir freuen uns, daß gerade im Zeitalter der Hochschulpädagogik der Verfasser mit diesem Werke auf dem Plan erschien und derart nachwies, daß die Theologie wissenschaftlich zu arbeiten versteht.

Graz. Prof. Johann Haring.

2) **Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters.** Von Johannes Janssen. Zweiter Band Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525. Neunzehnte und zwanzigste, vielfach verbesserte und vermehrte Auflage, besorgt durch Ludwig von Pastor. gr. 8° (XXXIX u. 726) Freiburg und Wien 1915, Herdersche Verlagshandlung. M. 10.—; geb. in Leinwand M. 11.60; in Halbfranz M. 12.60.

Schon das Literaturverzeichnis zeigt, welche Arbeit für die neue Auflage zu bewältigen war. Die vollständigen Titel der benutzten Bücher fand ich um 67 vermehrt; neue Auflagen und nur gelegentlich, nicht wiederholt zitierte Schriften sind dabei nicht mitgezählt. Allenthalben merkt man die verbessernde, ändernde Hand. Ich erwähne beispielsweise den Jetzerprozeß, die Briefe unberühmter Männer, die Charakteristik des Erzbischofs Albrecht von Mainz, Frau Cotta und ihre Familie. Gründlich wurden die Abschnitte über Luthers Entwicklung umgearbeitet. Hier kommen Grisars und Denifles Forschungen zur Geltung, aber auch ihnen wird nicht überall und ohneweiters gefolgt. Wie immer, ist Pastor auch da jeder übermäßigen Schärfe des Urteils abhold, faßt aber erwiesene Tatsachen ruhig und fest ins Auge und gibt früher festgehaltene Ansichten auf, so die, Luther sei im Kloster ein allzu eigenwilliger Skrupulant gewesen, habe eine über alles vorgeschriebene Maß hinausgehende Aszese geübt und sei aus Mangel an Fügsamkeit in das entgegengesetzte Extrem gefallen: Ich kann nichts, der Glaube allein macht selig. Wo Lücken der Erkenntnis bleiben, werden sie freimütig zugestanden, so die über Luthers Schwenkung in der Ordensfrage nach seiner Rückkehr aus Rom. Gerade im heurigen Gedenkjahr des Ablaßstreites ist die vorliegende neue Auflage besonders zu empfehlen; die frühere genügt in diesem Belange nicht mehr. Auch über die soziale Umwälzung des Jahres 1525 haben neuere Forschungen größere Klarheit gebracht, so über ihre Ursachen, über Ursprung und Verfasser der zwölf Artikel, über Bayerns und des von ihm beeinflußten Schwäbischen Bundes Zögern aus Feindschaft gegen Ferdinand von Oesterreich, über Luthers Haltung gegen die aufständischen Bauern. An die Erörterung des Aufstandes im Erzstifte Salzburg ließe sich vielleicht auch ein Wort über Oesterreich ob der Enns anfügen, vornehmlich nach dem Buche Albin Czernys: Der erste Bauernaufstand in Oberösterreich 1525. Linz 1882.

Gleink bei Steyr. Dr Johann Zöchbaur.

3) **Katechesen für die Oberstufe höher organisierter Volksschulen, für Bürger- und Fortbildungsschulen sowie für die Christenlehre.** Von Joh. Ev. Pichler. II. Teil: Sittenlehre. Zweite, vermehrte und vielfach verbesserte Auflage. 8° (VII u. 432) Wien 1917, St. Norbertus-Verlag. K (M.) 5.—; in Leinwand geb. K (M.) 6.—.

Bezüglich der ersten Auflage dieses Werkes wurde in der Quartalschrift 1913, II, 415 u. a. lobend hervorgehoben, daß die Katechesen „eine sehr gute Anleitung geben, dem Verstande klare Begriffe und dem Willen kräftige Motive für das religiöse Handeln zu vermitteln". Das gilt von der neuen Auflage noch mehr, weil sie eine (um 34 S.) vermehrte und verbesserte ist, wodurch der Gebrauchswert des Buches noch erhöht worden ist. Es würde sich empfehlen, beim 4. Kirchengebot auch davon zu sprechen, wie Kranke, Altersschwache, Taubstumme, Schwerhörige, Fremdsprachige dies Gebot erfüllen können, und beim 5. Kirchengebote der „Dispensen" zu gedenken.

Wien. W. Jaksch.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Eingesandte Werke.

Dickerscheid, Joh. Phil. O Maria, immer hilf! Andachtsbüchlein zur Verehrung Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hilfe. München 1917, J. Pfeiffer (D. Hafner). Geb. 60 Pfg.

Ebers, Dr jur. Godehard Josef. Der Papst und die Römische Kurie. I. Wahl, Ordination und Krönung des Papstes. 8° (VI u. 216) Paderborn 1916, Schöningh. [Als drittes Heft der „Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht". Herausgegeben von Dr Eduard Eichmann.]

Fischer, Franz X. Deutschlands kulturelle Sendung. Ein Wort über unsere Zukunft. Mergentheim, Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger. Mit kirchlicher und militärischer Druckerlaubnis. (4°) Brosch. 60 Pfg.

Gottesbegegnungen. Lieferung 8/9. Dresden-Leipzig 1917, Verlagsbuchhändler C. Ludwig Ungelenk. M. 1.—.

Hörmann zu Hörbach, Dr Walther. Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts. Innsbruck 1917, Verlag v. R. Grabner. (122) K 3.60.

Kammer, Carl. Die Kartothek (System Pfarrer Kammer) im Dienste der seelsorgerlichen und sonstigen amtlichen Verwaltung. Einführung und Gebrauchsanweisung. Trier, Paulinus-Druckerei. 50 Pfg.

Knor, J. B. Aloisianische Sonntage. München, J. Pfeiffer (D. Hafner). 20 Pfg.

Liensberger, Josef. Im Heiland meine Freude! Erzählungen für Erstkommunikanten. Mit einem Titelbild. 12° (VIII u. 196) Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. M. 1.60; in Pappband M. 2.20.

Lindemann, Dr Hubert. Der Akademiker. Gebete und Erwägungen für die akademischen Stände, zunächst für Universitätsstudenten. Format 7½×12½ cm. (512). Dünnstes Papier, nur 1 cm dick. Dülmen in Westf., Laumannsche Buchhandlung. Geb. Kunstl. Rotschn. M. 3.— und mehr, je nach Einband. Mit 20% Teuerungszuschlag.

Priester und Mission. Ein Beitrag zur Priestermissionsbewegung im Erzbistum Köln. Herausgegeben vom Vorstand der Missionsvereinigung für Priester der Erzdiözese Köln. Düsseldorf 1917. L. Schwann, Kgl. Hof- und Verlagsbuchhandlung. 8°. 48 S.

Proschwitzer, Franz. Die Mutter Gottes im Kirchenjahre. Eine Maiandacht in 32 Betrachtungen. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. kl. 8° (VIII u. 212) Regensburg 1917, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. M. 2.40.

Scheiwiler, Dr A. Wege zum Frieden. Schriften für das katholische Volk. 12 Bändchen in eleganter Ausstattung, hochformatig 16°. Nr. 7 Der katholische Mann in der modernen Welt. Ein Gedenkblatt zum 500jährigen Geburtstag des seligen Friedensstifters Nikolaus von Flüe. 84 Seiten. — Nr. 8 Frauenwürde und Mutterpflicht. Ein Büchlein für unsere Frauenwelt. 96 Seiten. — Nr. 9 Das Marienkind. Ein Büchlein für Kongreganistinnen. 88 Seiten. — Nr. 10 Dienen und herrschen. Ein Büchlein für Dienstboten. 88 Seiten. — Nr. 11 Der Friedenspapst.

Leuchtende Gedanken aus dem Friedenswerk Papst Benedikts XV. 72 Seiten. — Nr. 12 Die Reichtümer der Enterbten oder ein Weg zum sozialen Frieden. Ein Büchlein für arm und reich. 84 Seiten — Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Straßburg i. Els., Verlagsanstalt Benziger und Co. A. G. Jedes Bändchen elegant broschiert und beschnitten 50 Pfg., 50 Cts. Bei Partiebezug, auch gemischt, entsprechende Preisermäßigung.

Thaler, P. Kassian. Lehr- und Gebetbuch für die Tertiaren des heiligen Franziskus. Verfaßt von P. Franz Tischler O. M. Cap., neu herausgegeben von P. Dr Athanasius Brader O. M. Cap. Grobdruckausgabe. Bregenz, Verlagsbuchhandlung J. N. Teutsch. K. 3.—, M. 2.20.

Ude, Dr Joh. Kirche und Wissenschaft. Nr. 20/21 der Kathol. Lehr- und Wehrschriften. Mergentheim, Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger. 20 Pfg.

Waters, Dr Gustav. Die Münsterischen katholischen Kirchenliederbücher vor dem ersten Diözesangesangbuch 1677. [Forschungen und Funde. Band IV, Heft 4.] Münster i. W. 1917. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Zellinger, Dr Johannes. Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. [Alttestamentliche Abhandlungen. VII. Band, 1. Heft.] (128) Münster i. W. 1916, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Geh. M. 3.40.

Zeitschriften.

Revue Ecclesiastique de Liege. Verlag H. Dessain, Lüttich. Jährlich 6 Hefte. Jahresabonnement Fr. 4.—.

Literarischer Anzeiger. Herausgegeben und geleitet von Dr theol. et jur. Johann Haring und Dr theol. et phil. Johann Köck, Professoren an der Universität Graz Verlagsbuchhandlung „Styria" in Graz und Wien. Monatlich 1 Heft. K 3.— = M. 3.—.

Der Prediger und Katechet. Eine praktische katholische Monatschrift für Prediger und Katecheten. Unter Mitwirkung einer Reihe von Welt- und Ordenspriestern herausgegeben von der bayerischen Ordensprovinz der Kapuziner. Regensburg 1917. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Preis für den Jahrgang von 12 Heften M. 9.—, bei Frankozusendung jedes einzelnen Heftes in Deutschland, Oesterreich-Ungarn und Luxemburg M. 10.20, im Ausland postfrei M. 11.40.

Ambrosius. Monatschrift für Jugendseelsorge und Leiter der christlichen Müttervereine. Herausgegeben von der pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth. Schriftleitung: P. Arsenius Dotzler O. F. M., Guardian, Neukirchen bei Hl.-Blut. Jährlich 12 Nummern. Preis M. 1.50, Ausland Fr. 2.—, ausschließlich Porto und Zustellgebühr.

Deutscher Hausschatz. Illustrierte Familienzeitschrift. Regensburg. Friedrich Pustet. Monatlich 2 Hefte. M. 8.40.

Die Welt. Erscheint wöchentlich. Verlag der Germania A.-G. Berlin. M. 1.35 für das Vierteljahr.

Alte und neue Welt. Illustrierte Familienzeitschrift zur Unterhaltung und Belehrung. Benziger, Einsiedeln. Monatlich 2 Hefte à 35 Pf. = 45 Cts.

Maria Zell. Monatschrift zu Ehren Unserer Lieben Frau von Maria Zell. Herausgegeben von der Benediktinerabtei St. Lambrecht (Obersteiermark). „Styria" in Graz und Wien. 12 Nummern K 2.—.

Der Gral. Illustrierte Monatschrift für katholische Kultur. Herausgegeben unter Leitung von Franz Eichert und Otto Walter. Trier. Petrus-Verlag. M. 6.— = K 7.— = Fr. 7.40 = Doll. 1.60, ausschließlich Porto.

Archiv für Präsides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Herausgegeben von der Zentralstelle des Katholischen Volksbundes i. Oe. Wien, I., Predigergasse 5. Jährlich 8 Hefte K 4.—.

Präsides-Korrespondenz für Marianische Kongregationen, zugleich Organ für die Priester- und Theologen-Kongregationen. Redigiert von P. Heinrich Heitger S. J. Administration der Präsides-Korrespondenz Wien, IX/4, Lustkandlgasse 41. K 2.— = M. 2.-- = Fr. 2.50.

Katechetische Blätter. Monatlich 1 Heft. Organ des Münchener Katechetenvereines. Herausgegeben von Dr Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kösselsche Buchhandlung in Kempten-München. Preis im Buchhandel M. 5.—, bei frankierter Einzelzusendung M. 5.90.

Katechetische Monatschrift. Münster i. W. Erscheint in zwei Ausgaben: Ausgabe I. M. 3.40, Ausgabe II. mit der Beilage: „Predigt und Katechese" M. 5.40.

Marienbote. Quartalnachrichten über das Leben und Wirken in der Gesellschaft Mariä (Marienbrüder). Provinzialverwaltung der Gesellschaft Mariä in Freistadt, O.-Oe. K 1.50 = M. 1.40 = Fr. 1.80.

Aufwärts! Organ des St Josephs-Vereines zur Verbreitung guter Schriften. Cöln. Lindenstraße 38. Jährlich M. 1.50.

Christliche Kunstblätter. Organ des Linzer Diözesan-Kunstvereines. 58. Jg. Monatlich 1 Nummer. Linz, Herrenstraße 19. K 4.—.

Seraphischer Kinderfreund. XIII. Jahrgang. Vereinsblatt für das Seraphische Liebeswerk für arme Kinder. Erscheint monatlich in Linz a. D., Preßverein. Für ein Almosen von K 2.40 wird man Teilnehmer an diesem Rettungswerke und erhält diese Zeitschrift.

Der Morgen. Monatschrift zur Förderung der Nüchternheitsbewegung und zur Erneuerung christlichen Lebens. Leutesdorf a. Rh. M. 2.— = K 2.40.

Das Apostolat der christlichen Tochter. St Angela-Blatt. Monatlich 1 Heft. Wien, I., Domherrenhof. K 3.30 = M. 4.10 = Fr. 4.60 (per Post).

Der christliche Kinderfreund. Monatschrift für christliche Erziehung und Rettung der Jugend. Verlag: Kinderfreund-Anstalt in Innsbruck. Jährlich K 1.20 = M. 1.—.

Monika. Zeitschrift für kath. Mütter und Hausfrauen. Jährlich 52 Nummern. Donauwörth. Halbjährl. M. 2.50 (bei wöchentl. Zusendung).

St Kamillus-Blatt. Illustrierte Monatschrift (nebst Unterweisungen über Kranken- und Gesundheitspflege). Kamillianerkloster in Vaals (Holland). Jährlich M. 2.—.

Manna. Illustrierte katholische Jugendschrift, herausgegeben von der Gesellschaft des Göttlichen Heilandes (Salvatorianer). Preis für den ganzen Jahrgang (12 Hefte) nur M. 1.— (K 1.20, Fr. 1.25), mit Porto M. 1.40 (K 1.60 oder Fr.). Bei Bezug von 5 oder mehr Stück fällt das Porto weg. Bestellungen auf den Jahrgang 1917 (und auch auf frühere Jahrgänge) können immer noch gemacht werden. Man wende sich an den Salvatorianer-Zeitschriftenverlag, München 19, Prinzenstraße 3.

Der Leuchtturm. Illustrierte Halbmonatschrift (für Studierende). Einfache Ausgabe (I) halbjährig M. 1.60; feine Ausgabe (II) halbjährig M. 2.40 (mit Porto 60 Pfg. mehr).

Die Burg. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. Wöchentlich ein Heft mit hübscher Beilage; vierteljährig M. 1.15 (mit Porto 65 Pf. mehr). Beide Paulinusdruckerei Trier.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik und Jugendpflege. Herausgegeben vom Generalsekretariat der kathol. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Schwann. Jährlich 12 Hefte. M. 5.—.

Stern der Jugend. Illustrierte Wochenschrift für Schüler höherer Lehranstalten. Jährlich 26 Hefte. Donauwörth. L. Auer. Halbjährlich M. 1.50 = K 1.80 = Fr. 1.90 (und Zustellgebühr).

Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift mit zweimonatlicher „Beilage für die Jugend". Freiburg. Herder. M. 5.— = K 6.—.

Stern von Afrika. Organ der deutschen Provinz der Pallottiner. Jährlich 12 Hefte. M. 2.— = K 2.40.

Das Licht. Missionsschrift der Oblaten des hl. Franz v. Sales. Erscheint am 15. jeden Monats. Wien, I., Annagasse 3b. K 1.20 = M. 1.— = Fr. 2.—.
Missionsblätter von St Ottilien (Oberbayern). M. 1.50 = K 1.80.
Das Reich des Herzens Jesu. Illustrierte Monatschrift der Priester vom Herzen Jesu. Missionshaus Sittard, Post Wehr, Bez. Aachen. Jährlich M. 2.— = K 2.40, bei Auslandsporto M. 2.60 = K 3.12.
Echo aus den Missionen der Väter vom Heiligen Geist. Verlag: Missionshaus Knechtsteden, Station Dormagen, Rhld. M 1.50, außerhalb des deutschen Postgebietes Fr. 2.50.
Lourdes-Chronik. Oesterreichs Pilgerzeitung. Erscheint jeden 2. Sonntag in Linz a. D., Kaiser-Wilhelm-Platz Nr. 11. Ganzjährig K 4. — = M. 4.—.

Kriegs-Literatur.

Ludwigs, Dr H. M. Das Heil der Welt im Weltkriege der Gegenwart. M.-Gladbach 1917, Verlag Kühlen. Geb. 75 Pfg.
Rauer, P. Lorenz. Christliche Witwe, dein Held ist nicht tot . . . Trost- und Erbauungsbuch für Kriegswitwen nebst vollständigem Gebetbuch. (528) 78: 123 mm. Kevelaer. Verlag Butzon & Bercker, G. m. b. H. Geb. in verschiedenen Einbänden zu M. 2.—, 2.50, 3.—, 4.50, 5 25.
Rosch, Adolf. Madonna im Rosenhag. Betrachtungen für die Dornenzeit des Krieges kl. 8° (48) Dülmen in Westf., Verlag der A. Laumannschen Buchhandlung. Kart. 40 Pfg. Mit 20 % Teuerungszuschlag.
Steiner, Josef, k. k. Feldkurat. Soldatengebetbüchlein. Wien und Graz 1917, Styria. 20 h.

Kalender für 1918.

Vaterländischer Kalender für das Schuljahr 1917 18. Ein Kriegsbuch, herausgegeben von G. Heßdörffer, Pfarrer. M.-Gladbach, B. Kühlen, Kunst- und Verlagsanstalt. Einzelpreis 20 Pfg., 100 Stück M. 18.—.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Msgr. Dr M. Hiptmair in Linz.

1. Aufhebung des Jesuitengesetzes in Deutschland und Haltung der Protestanten. — 2. Arbeit der Kirche nach dem Kriege.

1. Die Aufhebung des Jesuitengesetzes in Deutschland. Am 19. April l. J. hat der deutsche Bundesrat die Aufhebung des Jesuitengesetzes, das seit 1872 die Niederlassungen der Jesuiten und ihrer „Affiliierten" im ganzen Deutschen Reiche verbot und trotz fortwährender Bekämpfung als Haßgesetz bisher bestand, endgültig beschlossen. Der Beschluß soll nicht einstimmig gefaßt worden sein, da Sachsen und wahrscheinlich noch ein oder der andere Bundesstaat, z. B. Hamburg, entgegenlautende Stimmen abgegeben haben. Noch Ende März brachte die „Deutsch-Evangelische Korrespondenz" eine ernste Warnung gegen die geplante Aufhebung. Nachdem jedoch die Warnung dem Gang der Dinge kein Hemmnis gebracht, geht nunmehr durch die Reihen des „Evangelischen Bundes" und durch die Kreise anderer Protestanten wider den unerwünschten Beschluß eine tiefe, unmutsvolle Wehklage. Mit einem bösen Aufblick wird

dem Reichskanzler Bethmann-Hollweg seine Rede im Reichsrat vom 4. Dezember 1912 in Erinnerung gebracht, in der er die Stellung der Jesuiten gegen die Protestanten in Farben geschildert, die eine Zulassung derselben in Deutschland ausschließen zu müssen schienen. Das evangelische Volksempfinden, meinte der Kanzler, habe seit jeher gegen die Tätigkeit der Jesuiten sich gekehrt, eine Tatsache, die weder durch Gründe noch durch Dialektik sich wegleugnen lasse und auch nicht ein Phantom oder eine Idiosynkrasie der Evangelischen sei. Ihre streitbare Tätigkeit in Kirche, Politik und Schule, ihr internationaler Charakter, ihr Widerstreben gegen die Entwicklung des modernen Staatsgedankens haben überall Widerspruch hervorgerufen, und dergleichen mehr. So ist denn, geht die Klage weiter, durch den Bundesratsbeschluß die Kriegsfackel aufs neue in die innere Entwicklung des deutschen Volkes geworfen; und die Protestanten sind es, die darunter am meisten leiden werden. Wahrlich, man könnte Mitleid haben mit diesen Armen, wenn man nicht wüßte, wie sie sich gegen die Jesuiten und alles Katholische zu wehren wissen, wie wuchtig sie das Kriegsbeil schwingen können. Indessen sind doch auch nicht alle Protestanten so verzagt, ja die beherzteren und sicherlich auch vernünftigeren halten den verbotenen Jesuitenorden für gefährlicher als den zugelassenen, und nehmen den Bundesratsbeschluß gar nicht tragisch, zumal er dem Orden den Martyrerkranz von der Stirne nimmt. Ueberdies erscheint der Protestantismus nicht mehr als Verfolger und verliert den Schein, als habe er Furcht vor den Jesuiten und fühle er sich im geistigen Streit mit ihnen nicht gewachsen. Da einzelne Jesuiten so wie so sich schon im Lande befinden, so wird die Lage nicht viel anders, wenn auch ganze Niederlassungen da und dort gegründet werden, was man somit ruhig abwarten könne. Nicht alle von den vierzig Millionen Protestanten Deutschlands lassen sich demnach bange machen und der sächsische Minister Dr Beck hat seine Sachsen mit der Erklärung getröstet, daß die Landesgesetze deshalb nicht aufgehoben werden. Nur das verschnupft noch manche, daß die Wendung im vierhundertjährigen Reformationsfest eingetreten ist. Man mag die Aufhebung des Gesetzes wie immer einschätzen, es liegt in ihr die Beseitigung eines der letzten Reste des mißglückten Kulturkampfes. Der wuchtige Schlag, den der damals leitende Staatsmann des neuen Deutschen Reiches führen wollte, zielte auf die Vernichtung einer viel größeren Institution, als ein einzelner Orden ist. Der Schlag ist längst mißlungen und hat das Gegenteil von dem hervorgebracht, was man im politischen militärischen Siegestaumel sicher zu erreichen hoffte. Wozu sollte nun ein so wenig schönes Gesetz von so untergeordneter Bedeutung noch länger existieren? Als man zum Kampfe schritt, mußten der Syllabus, das Vatikanum, die päpstliche Infallibilität den casus belli darstellen; jetzt gesteht man ein, daß diese Dinge Deutschland noch nicht aus den Angeln gehoben haben und keineswegs die

Schreckensgespenster sind, als die sie von protestantischen Fanatikern und kurzsichtigen, glaubensarmen Katholiken verschrien worden sind. In der Tat gibt es ganz andere Feinde, vor denen Deutschland sich hüten soll, nicht bloß politische, von denen wir hier nicht reden, sondern religiöser Art, Feinde, von denen der Westschweizer Maurice Murat in seinem Buch vom „Deutschen Dünkel" schreibt, indem er sich ein Wort der „New York Nation" zu eigen macht: „Diese Fanatiker haben Deutschland mehr Schaden getan als zehn feindliche Armeekorps": es sind die Alldeutschen. Nach diesen Alldeutschen ist der Teutonismus nicht nur ein politisches System, er ist auch ein religiöser Kult, ein Symbol des Glaubens; der Pangermanismus ist eine Rassenreligion geworden, und diese Religion bedeutet eine wahrhaftige Gefahr. Sie hat dazu beigetragen, daß Amerika den Feinden Deutschlands sich angeschlossen habe. Wer die Ausführung und Begründung dieses Gedankens sehen will, lese die Broschüre von Otto Baumgarten: „Das Echo der alldeutschen Bewegung in Amerika" (Diederich, Jena). Er wird zugleich auch die Quellen finden, aus denen die Franzosen geschöpft haben, als sie über die Religion der Deutschen und den deutschen Gott zum allgemeinen Aerger geschrieben haben. Daher sollen die Protestanten, die wirklich guten Glaubens sind, schon längst erkennen, daß ihre gefährlichsten Feinde in ihrer eigenen Mitte sich befinden, die ihnen tausendmal mehr schaden, als alle Jesuiten zusammen zu schaden imstande wären, wenn man schon das Wort gebrauchen wollte. Manche erkennen es auch, und lassen sehr pessimistische Stimmen hören. Sie reden wie der jüngst verstorbene Bezzel in München von kümmerlicher Zeit, die nichts Gutes erwarten lasse. Sie sehen in ihrer liberalen Theologie und Bibelkritik das Dynamit, das ihr ohnehin sehr loses Gefüge zu sprengen droht. Wie immer es sei, wir richten unser Auge auf die Spuren der Geschichte, und da sehen wir, daß die Häresien in drei bis vier Jahrhunderten sich auszuwirken und zu erschöpfen pflegen, so daß zu ihrem Verfall im Innern äußerer Anstoß nicht wesentlich notwendig ist.

2. Die Arbeit nach dem Kriege. Nicht wenige denken schon lange daran, was von kirchlicher Seite nach dem Kriege, dessen Ende noch niemand kennt, zu geschehen habe. Sie teilen ihre Gedanken in Büchern, Zeitschriften und Tagesblättern freigebig mit und man kann ihren Eifer, mit dem sie es tun, nur loben. Auch der Heilige Vater belobte einige Bischöfe Italiens, wie wir im letzten Hefte sahen, wegen ihrer Vorausarbeit für die Zukunft, damit sie von den Ereignissen nicht überrascht und unvorbereitet angetroffen würden. Teilweise wurde auch schon Hand ans Werk gelegt, z. B. durch Frauenorganisation, Burschenvereine, Volksbund u. s. f. Als Mitte des vorigen Jahrhundertes der Liberalismus angriffslustig und mit fliegenden Fahnen heranstürmte, war man kirchlicherseits da und dort und in mancher Hinsicht nicht hinlänglich zu seinem Empfange und zur Abwehr gerüstet. Man

schlummerte noch in den Armen des sogenannten Konservativismus. Politische Vereinigung, schlagfertige Presse, parlamentarische Schulung mußten erst geschaffen und im bereits tobenden Kampfe erworben werden, während die Gegner auf diesen Kampfplätzen schon in voller Ausrüstung erschienen. Zum Ueberfluß hatten die Politiker Abstinenz empfohlen und so stand der Klerus fast allein da, um den Kampf aufzunehmen und zu führen. Wie viel es ihm gekostet hat, die Volksvereine, die Preßvereine, die Tages- und Wochenblätter, die Kasinos und Volkskredite ins Dasein zu bringen, wissen nur die, und können nur die würdigen, die es miterlebt und mitgeschaffen haben. Wie jedesmal in den Zeitenstürmen erwies sich auch da die göttlich gegebene und darum unübertroffene und unübertreffbare Organisation der katholischen Kirche als das feste Fundament und als die Lebenskraft spendende Quelle für alles, was in reiner Gesinnung und christlicher Opferwilligkeit gebaut und gepflanzt worden ist. Die Parole lautete: Nova et vetera; nicht das Alte allein und nicht das Neue allein, sondern unter der legitimen Führung beides zugleich. So wird es auch jetzt sein müssen, wenn wir an die Arbeit der Zukunft gehen. Nur keine Abstinenz! Das wäre die Politik der siebenten Hauptsünde. Uebrigens wird sie auch heute kaum von jemanden empfohlen; eher ist Gefahr, in das Fahrwasser des entgegengesetzten Extrems zu geraten.

Man möchte fast erschrecken, wenn man sieht, was für Anforderungen jetzt schon vor dem Ende des Weltkrieges gestellt werden. Nachher werden neue Probleme sich einstellen, und die fortschreitende Demokratisierung der Welt, die nicht ausbleiben wird, wird andere noch im Gefolge haben. Was über das Sexualproblem und den Geburtenrückgang jetzt schon geschrieben ist, Gutes und Sinnloses, läßt sich kaum mehr bewältigen; was in der ewig ruhelosen Schulfrage und Jugendfürsorge verlangt wird, übersteigt längst schon das Gewöhnliche; was die unmittelbaren Wirkungen des Krieges betrifft oder in Bezug auf die Verwundeten, Krüppel und Waisen, kann man sich heute bereits einen Begriff machen, was nachher zu leisten sein wird. In dieser Hinsicht würde freilich der Altvater des Monismus, Ernest Häckel, die einfachste und billigste Lösung bieten, nämlich die Autolyse, den Selbstmord, den jene Armen an sich vollziehen sollen,[1]) aber diese infame, feige Lösung weist man doch mit Entrüstung zurück. Mit dem gleichen Rechte könnte man verlangen, daß jene Unglücklichen vom Staate selbst getötet werden müßten. Die alten Heiden kannten auch diese Ethik ganz wohl. Aber das Christentum hat sie überwunden und durch die Nächstenliebe ersetzt, die auch in Zukunft die allein siegreiche bleiben wird. Eine der Zukunftsfragen, die den Seelsorgsklerus besonders angeht, hat der Heilige

[1]) Siehe seine Schrift: „Ewigkeit, Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre?" Berlin, Reimer.

Vater selbst in die Hand genommen, nämlich die Katechismusfrage, indem er an die Einführung eines Einheitskatechismus denkt. Wer halbwegs weiß, was seit Jahren über diesen Gegenstand geredet und geschrieben wird, welche Ansichten über Inhalt und Methode herrschen und was damit zusammenhängt, der hätte wohl bei der Nachricht vom päpstlichen Entschlusse aufjubeln mögen. Auch werden wir nicht mit der Annahme fehlgehen, daß Benedikt XV. zu den wichtigsten Fragen, die kommen werden, zur rechten Zeit Stellung nehmen und als Führer vorangehen werde, wie er es in der Kriegspolitik getan. Wir brauchen nur zu folgen und in der jeweiligen Berufsstellung unsere Pflicht zu tun, wie der Soldat im Kriege, dann haben wir genug getan und der Sieg im Sinne des Christentums wird nicht ausbleiben.

Linz, 15. Juni.

Der Kirchenstaat im Laufe der Jahrhunderte.

Von Dr Josef Massarette in Luxemburg.

I.

Anbahnung und Ausbau des Kirchenstaates.

Ist auch das Reich Gottes nicht von dieser Welt, so ist doch Christi Heilsanstalt, die auf die Rettung der Menschheit in der ewigen Seligkeit hinzielende Kirche, in der Welt und für die Welt gegründet, besteht aus Menschen und unter Menschen, bedarf deshalb zur Erfüllung ihrer Aufgaben neben ihren geistlichen auch irdischer, weltlicher Mittel. Die vom göttlichen Stifter dem Oberhaupt der Gesamtkirche zur Betätigung seiner Sendung übertragenen Pflichten und Rechte greifen zum Teil auf das weltliche Gebiet über. Auch auf diesem muß daher der Papst alles Erforderliche aus eigener Machtvollkommenheit beanspruchen, vor allem die Sicherung seiner Unabhängigkeit. Dieses unbedingte Anrecht kraft seines im eigentlichsten Sinn „von Gottes Gnaden" verliehenen Amtes haben die Gläubigen gleich anfangs anerkannt, indem sie in kindlicher Pietät Gaben und Stiftungen darbrachten. So wurde der römischen Kirche in immer weiterem Maße ermöglicht, durch großartiges Wohltun sozial zu wirken. Wir wissen, daß Papst Soter unter Mark Aurel reiche Liebesgaben in die Ferne, besonders an die wegen ihres Glaubens zur Zwangsarbeit in den Bergwerken verurteilten griechischen Bekenner geschickt hat.

Auf verschiedene Umstände als bewirkende Ursachen ist die weltliche Macht des Papstes zurückzuführen. Seit dem Siege Konstantins des Großen umgab den Stuhl des heiligen Petrus auch äußerer Glanz. Die von ihm gebauten Kirchen wurden mit wahrhaft kaiserlichen Zuwendungen ausgestattet. An die Ueberlassung souveränen Territorialbesitzes dachte Konstantin nicht; das lag auch nicht im Geiste jener Zeit. Hauptsächlich durch Schenkungen der Kaiser und vornehmer Geschlechter

erwarb die Kirche Roms zahlreiche Landgüter, praedia und domus cultae, die sogenannten Patrimonien der römischen Kirche. „Diese bildeten", schreibt P. Hartmann Grisar S. J.,[1]) „zu Gregors I. Zeit, um 600, nach summarischer Schätzung auf Grund der Notizen seines Registrum, einen Komplex etwa von der Größe Flanderns. Sie waren zerstreut durch das kornreiche Hügelland von Sizilien, durch die Fruchtebenen Italiens von Kalabrien und Neapel bis hinauf zu den kottischen Alpen, auch in Nordafrika, in Südgallien und in Illyrien. Die Patrimonien waren zusammengewachsen durch die Schenkungen der späten vornehmen Familien des Römerreiches an die Kirche. Was der römische Adler der Heerführer und Konsuln gierig eingeheimst hatte, das brachten die Enkel in frommer Gesinnung dem Apostelfürsten dar, der sie schützte. Die hochklingenden Namen dieser Römer sind in der Bezeichnung der massae und fundi, der Hospitäler und Landkirchen in den päpstlichen Rechnungsbüchern bewahrt gewesen: Massa Papiriana, Furiana, Varroniana. Da lebten fort bei den Spenden aus dem Gute der Armen (res pauperum war eine häufige Bezeichnung der Patrimonien) die Namen der Cornelier und der Anicier, ein Fontejus, Pontius, Pompilianus, Constantius, Cajus usw. Die sorgfältigste Verwaltung dieses Besitzes, namentlich durch kirchliche sogenannte ‚Defensoren' geführt, spiegelt sich in den Briefen der Päpste . . ." Die irdischen Güter, mit denen die Verehrung der Gläubigen den ersten Sitz der Christenheit bedachte, gaben den Päpsten die nötige soziale und ökonomische Unabhängigkeit. Deren Bedeutung wurde selbst von Heiden, wie Ammianus Marcellinus, sehr wohl erkannt. Dem zum größten Grundbesitzer Italiens und des Abendlandes gewordenen römischen Bischof wurde dadurch in den Stürmen der Völkerwanderung eine Herrscherstellung gesichert. Er war in der Lage, der Bevölkerung Italiens, insbesondere Roms, für welche die in Byzanz residierenden Kaiser nur Erpressungen, Gewalttaten, cäsaropapistische Gewissensbedrückung übrig hatten, materielle und moralische Fürsorge zu leisten, ihre bedrohten Gebiete oft durch seine moralische Kraft zu retten, ihre kirchliche und politische Freiheit zu schützen. Papst Leo I. (440–461) rettete Italien vor Attila und beschützte Rom gegen Geiserich. Weniger bekannt ist, daß Gregor I. (590–604) dem die Ewige Stadt belagernden Langobardenkönig Agilulf an den Stufen der Peterskirche entgegentrat und ihn bestimmte, umzukehren. Uebrigens hatten gesetzliche Bestimmungen der christlich gewordenen Kaiser den Bischöfen und besonders dem Papste großen Einfluß in der bürgerlichen Verwaltung wie auch die militärische Verteidigung der Städte überlassen.

Hatte die auf dem allgemeinen Vertrauen, daß dem Papste das Wohl der Christenheit höher stehe als das persönliche Interesse, beruhende soziale und wesentlich moralische Herrscherstellung die politische Herrschaft vorbereitet, so brachten die Schenkungen der Frankenkönige den als „Bewahrer Roms" seit Jahrhunderten hochverdienten Päpsten

[1]) **Süddeutsche Monatshefte, März 1917, S. 691.**

Territorialvorrechte, welche die natürliche Ehrerbietung gegenüber dem Statthalter Christi und der Nutzen der Bevölkerung, die unter der mehr scheinbaren als wirklichen, aber doch höchst lästigen und tyrannischen Herrschaft der oströmischen Kaiser oft gelitten hatte, schon längst wünschenswert machten. Gegenüber den Feindseligkeiten des Langobardenkönigs Liutprand rief Papst Gregor III. seit 739, allerdings vergeblich, die Hilfe des fränkischen Hausmeiers Karl Martell an. Im Jahre 751, während in Mittelitalien der Langobardenkönig Aistulf mit der Eroberung Ravennas die Macht der Byzantiner brach, wurde unter Gutheißung des Papstes Zacharias der Hausmeier Pippin von Bonifatius, dem Apostel der Deutschen, zum König gesalbt. Da Rom von Aistulf bedroht wurde, eilte Stephan II. zu Pippin. Am 6. Jänner 754 gab der Frankenkönig zu Ponthion dem Papst oder durch ihn dem heiligen Petrus die feierliche eidliche Zusicherung, daß er die römische Kirche und ihr Gemeinwesen, d. h. die Selbständigkeit des römischen Gebietes verteidigen werde. Papst und König schlossen ein förmliches Bündnis ab, wobei der Frankenherrscher von Stephan II. zum „Patricius der Römer", d. h. zum Schutzherrn der Stadt Rom und Umgebung ernannt wurde, welchen Titel früher der oströmische Exarch von Ravenna geführt hatte. In demselben Jahr stellte Pippin zu Quierzy dem Papst eine Urkunde aus, wonach er das von den Langobarden widerrechtlich besetzte, ihnen zu entreißende Gebiet als eigenen Staat erhalten sollte. Unverzüglich sah Aistulf sich von Pippin gezwungen, die Herausgabe der besetzten Landesteile, die so oft den Schutz der Päpste erfahren hatten, an den Bischof von Rom zu versprechen. Da er nicht Wort hielt, sondern von neuem Rom bedrohte, erschien Pippin 756 zum zweitenmal und besiegte Aistulf, der nicht nur die zugesagten Gebiete, sondern auch das Exarchat Ravenna und die Pentapolis herausgeben mußte. Als die bisher untätig gebliebenen Byzantiner nun alles zurückforderten, antwortete König Pippin, nicht zu eines Menschen Gunsten habe er den Krieg gegen die Langobarden geführt, sondern aus Liebe zum Apostelfürsten Petrus und zur Vergebung seiner Sünden; das der römischen Kirche gegebene Versprechen werde er nicht um alles Geld in der Welt zurücknehmen. Die Pippinsche Schenkung erkannte den Status quo in Rom und dem römischen Dukat an, wo bereits vorher tatsächlich die Leitung der weltlichen Angelegenheiten in den Händen des Papstes lag. — Das Paktum Karls des Großen mit Papst Hadrian I. von 781 regelte die Schenkung etwas anders; erst dieser Papst schlug eigene Münzen zu Rom. In den folgenden Jahren wurden dem Kirchenstaate eine Reihe von Städten einverleibt. Wichtig war auch das Paktum Karls des Großen mit Leo III. vom Jahre 796 oder vor 800, welches unter anderm die Verbriefung der neuen Schenkungen enthielt.

Auf durchaus legitime Art entstand so der Kirchenstaat. Voll Dank gegen den „pater patriae", der sich Jahrhunderte hindurch als Schützer Roms bewährt hatte, erkannte die gesamte Bevölkerung gerne die politische Herrschaft des Papstes an. Die Vorsehung hatte die Er-

eignisse so gelenkt, daß, nachdem die Staatsgewalt der früheren Inhaber durch Verzicht oder Verlust aufgehört hatte, der Papst durch Gewinnung eines nicht allzu großen, aber für die Bedürfnisse ausreichenden Gebietes, eine freiere Stellung erlangte, welche der Würde seiner geistlichen Souveränität entsprach. Der Kirchenstaat bildete eine neue Grundlage der päpstlichen Macht, da er die äußerliche Freiheit des Oberhauptes der Kirche, seine Hoheitsstellung gegenüber den Völkern besser sicherte, seine religiöse und kulturelle Wirksamkeit erleichterte.

Das „zweite Rom", die Residenz der Päpste, erlangte als christliche Weltmetropole eine einzigartige gewaltige Bedeutung. Nikolaus I. (858—867) konnte bereits Rom als christliche Weltstadt bezeichnen. In einem Schreiben dieses hochgebildeten Papstes an den griechischen Kaiser Michael III. heißt es: „Tausende aus allen Ländern der Erde kommen täglich nach Rom, um sich dem Schutze und der Fürbitte des Apostelfürsten Petrus zu empfehlen und bei seiner Basilika bis an ihr Lebensende Wohnung zu nehmen." Ferdinand Gregorovius schreibt: „Während also Byzanz aus der neuen Geschichte gleichsam verbannt wurde, trat Rom in ein zweites glänzendes Verhältnis zur Welt. Das Cäsarische Rom hatte die Nationalität vernichtet, aber das päpstliche sie anerkannt und die moralische Gleichheit der Völker oder ihr allgemeines christliches Bürgerrecht proklamiert. Das Ideal der einen und unteilbaren Menschheit ging siegreich über den Völkern auf. Vor dem Altar des allgemeinen Gottes galten Römer, Germanen, Griechen und Slaven gleich, und selbst dem elendesten Volke wurde der volle Anteil an den höchsten Gütern der Religion gewährt. Dies große, die Völker völlig umgestaltende Prinzip repräsentierte Rom; es nannte sich die Mutter der Nationen, es stellte als civitas Dei den moralischen Orbis terrarum dar. Die erste, unvollkommene Form einer durch eine sittliche Idee verbundenen Völkerschaft war aufgestellt, aber das ‚heilige Reich' hatte sich noch zu gestalten, und das ganze Mittelalter, ja selbst unsere Gegenwart ist nur ein tragischer Kampf des höchsten christlichen Gedankens der die Welt umfassenden Freiheit und Liebe um seine lebendige Gestalt. Der Frankenkönig, der neue Kaiser, gelobte diesen dem Sankt Petrus geweihten Tempelstaat als Oberherr und Protektor gegen innere und äußere Feinde zu schirmen; denn kein Fürst, noch ein Volk durfte Rom, das Gemeingut der Menschheit, besitzen. Die Metropole des Christentums stellte im höheren Sinne als das alte Rom, ein Weltprinzip dar, sie mußte dabei frei und allen Völkern gleich zugänglich sein: der Hohepriester in ihr mußte frei und keinem König, keiner Nation untertan sein. Dieser Begriff ewiger Neutralität Roms, als des moralischen Zentrums der Welt, bis zu dem die durch politische und soziale Stürme rastlos bewegten Wogen der Menschheit nicht vordringen sollten, war es daher, welcher dem Papst den kleinen Tempelstaat . . . . erhielt, während Karls große Monarchie und hundert Reiche umher in Staub fielen. Wer kann leugnen, daß die Idee einer heiligen Weltstadt des ewigen Friedens innerhalb der kämpfenden Menschheit, eines allge-

meinen, immer stillen Asyls der Liebe, der Bildung, des Rechts und der Versöhnung groß und bewunderungswürdig sei?“[1]) Diese Aeußerung des protestantischen Historikers, eines Feindes des Apostolischen Stuhles, ist immerhin bemerkenswert.

Der Kirchenstaat von Karl dem Großen bis zur französischen Revolution.

Wie König Pippin das ein bloßes Schutzverhältnis ausdrückende Patriziat über das Patrimonium Petri ausgeübt hatte, so bewährte sich der von Papst Leo III. am Weihnachtsfeste 800 zum Kaiser gekrönte Karl der Große als Verteidiger des Erbgutes Petri, Schirmvogt der Kirche. Der Papst war souveräner Landesherr im Kirchenstaate, der damals im Osten ans Adriatische, im Westen ans Tyrrhenische Meer reichte; die Grenze im Norden bildete meist der Po, im Süden der Lirifluß. Wenn der Kaiser eine gewisse Oberhoheit über alle Fürsten hatte, unbeschadet ihrer Landeshoheit, so unterstand auch das päpstliche Gebiet in gewisser Beziehung der kaiserlichen Oberhoheit, wie anderseits der Kaiser sich von dem Papste als seinem geistlichen Vater abhängig wußte. Papst und Kaiser, die sich wechselseitig unterstützen sollten, waren aufeinander angewiesen. Karls Sohn, Kaiser Ludwig I., der Fromme, bestätigte in seinen Pakten von 816 und 817 alle Schenkungen und gewährte außerdem dem Papst gewisse Steuern, Zahlungen und Abgaben aus Tuscien und dem Herzogtum Spoleto, welche früher dem Langobardenkönig zustanden. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte erwies sich die kaiserliche Schutzmacht oft als gefährlich für die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles. Das war schon unter Kaiser Lothar (840—855) der Fall. Die italienischen Adelsparteien trieben es in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts überaus toll zum Schaden des Papsttums, bis Kaiser Otto I. der Große mit starker Hand die zerrüttete Ordnung wieder herstellte, 962 dem Papste mehrere verloren gegangene Gebiete des Kirchenstaates zurückgab und die Schenkungsurkunden seiner Vorgänger bestätigte. Ottos Originalurkunde ist erhalten, während die früheren verschwunden sind. Oft war der päpstliche Besitz nur nominell. Den Uebergriffen des Adels in Rom traten Kaiser Heinrich II., Gemahl der heiligen Kunigunde, und seine Nachfolger wiederholt entgegen. Gregor VII., nach dem Urteil des Schweizer Historikers Johannes von Müller „ein Mann mit dem Mut eines Helden, der Klugheit eines Senators, dem Eifer eines Propheten“, erneuerte den Kirchenstaat, den seine Verbündete, die Markgräfin Mathilde, durch eine bedeutende Schenkung erweiterte. Schwere Kämpfe hatten die Päpste zu bestehen, da verschiedene Kaiser, wie Friedrich I. und II. dem unter Karl dem Großen im christlichen Sinn erneuerten römischen Kaisertum einen byzantinisch-heidnischen Charakter geben wollten. Damals war der Kirchenstaat vielfachem Wechsel unterworfen. Im Hergenröther'schen

[1]) Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Stuttgart 1860. 3. Bd., S. 4 f.

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, das, neu bearbeitet von Dr J. P. Kirsch, in der fünften verbesserten Auflage mehr denn je geeignet ist, seine allgemein anerkannten Dienste in vollendetem Maße zu leisten, heißt es bezüglich jener Periode:[1]) „Die weltliche Gewalt (des Papstes) bestand hier meistens in einer Oberhoheit über die kleineren Fürsten und besonders die Städte und deren Gebiete, welche einen jährlichen Tribut entrichteten, im Notfall Kriegsvolk stellten, aber ihre Regierung durch Konsuln und Podestas, sowie ihre eigenen Verfassungen behielten, die nur den kirchlichen Grundsätzen nicht widersprechen durften. Oft war die päpstliche Oberhoheit durch eigene Verträge geregelt, welche die beiderseitigen Rechte und Pflichten bestimmten. Die Päpste ließen den kleineren Dynastien wie den Städterepubliken eine viel freiere Bewegung, als je die Kaiser zuzugestehen geneigt waren; sie setzten für einzelne Gebiete bald geistliche bald weltliche Rektoren mit mehr oder weniger beschränkten Befugnissen ein. Einzelne Gebiete vergaben die Päpste auch als Lehen an verschiedene weltliche Große und an Bischöfe gegen einen jährlichen Zins."

Die Periode von der Mitte des 11. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts zeigt uns die völlige Ausbildung der abendländischen Christenheit zu einer großen Völkergenossenschaft, einer Familie von Nationen, die auf den Ruf des Papstes hin gemeinsame Unternehmungen ins Werk setzten. Große Nachfolger Petri hatten durch ihre unermüdliche, vom Geiste Christi getragene universelle Tätigkeit, deren Ziel die Verwirklichung sittlicher, wahrhaft christlicher Ideale im Leben der Völker war, der hohen Machtstellung des Papsttums die Wege geebnet. Der Höhepunkt der mittelalterlichen Entwicklung findet sich in dem Pontifikate Innozenz' III. (1198—1216). Schon im Jahre seiner Thronbesteigung stellte dieser in der Geschichte hervorleuchtende Papst den souveränen Kirchenstaat fast völlig wieder her und gliederte ihm das Herzogtum Spoleto an. In Rom wurde mit dem letzten Rest der kaiserlichen Autorität aufgeräumt, indem der Stadtpräfekt und die von ihm abhängigen Richter und Notare nunmehr als päpstliche Beamte zu gelten hatten. Obwohl die Unabhängigkeitsbestrebungen des römischen Adels dem Papst noch viel zu schaffen machten, erscheint doch Innozenz III. als der erste wirkliche Beherrscher des Kirchenstaates. Wie schon früher, machte das Oberhaupt der Kirche unter den folgenden Pontifikaten bisweilen mit den städtischen Senatoren, Kapitänen und Rektoren, die von fremder Gewalt Weisungen erhielten, traurige Erfahrungen. Häufig mußte der Papst im Mittelalter als das kleinere Uebel fremde Gewalthaber neben sich dulden zur Abwehr direkt feindlicher Mächte. 1274 wurde die Grafschaft Venaissin päpstliches Gebiet. In dem Bestreben, daß seine Unabhängigkeit offenkundig sei, verbot Nikolaus III. (1277—1280) die Uebertragung der römischen Senatorwürde an einen fremden Fürsten. Rudolf von Habsburg verzichtete definitiv auf die kaiserlichen Rechte im Kirchenstaat und erkannte die päpstliche Souveränität in den durch die

[1]) 2. Bd., S. 409, Freiburg i. Br. 1913.

alten Schenkungen begrenzten Gebieten an. Allerdings rissen mancherorts kampflustige Adelsgeschlechter die Macht an sich. Da die Päpste infolge der Unbotmäßigkeit der Römer und Italiener während des 13. Jahrhunderts manchmal in Rom kein sicheres Unterkommen finden konnten, suchten sie in Avignon Ruhe und Sicherheit (1309—1376). Damals träumte Cola di Rienzo von der Errichtung einer römischen Republik. In den Jahren 1353 bis 1367 machte Kardinal Albornoz, der „zweite Begründer des Kirchenstaates", mehr als einer angemaßten Herrschaft durch Waffengewalt ein Ende. Die Rückkehr des Papstes aus der „Babylonischen Gefangenschaft", wie man nicht ohne Berechtigung wenn auch mit Uebertreibung, die Residenz der Päpste in Frankreich genannt hat, war ein Wendepunkt nicht nur in der Geschichte der Ewigen Stadt, sondern auch in derjenigen der Kirche, war doch nun seine volle Freiheit und Unabhängigkeit wieder hergestellt.

Im 15. Jahrhundert fehlte es nicht an Kämpfen gegen trotzige Kommunen und Gewaltherrscher. Papst Martin V. (1417–1431), welcher nach der grenzenlosen Verwirrung des Schismas der Kirche den Frieden schenkte, trug viel zur Restauration der weltlichen Macht des Papsttums bei, gab Rom den alten Glanz, dem Kirchenstaat seine Größe wieder. Leider scheinen von jetzt an mit dem Wachsen der äußeren Macht die politischen Tendenzen nicht selten das Uebergewicht über die kirchlichen erlangt zu haben. Doch darf nicht vergessen werden, daß es für die Päpste Amtspflicht war, ihre weltliche Herrschaft, eine überaus wichtige Vorbedingung zur ungehinderten Betätigung ihrer geistlichen Sendung, abzurunden und auszubauen. Die Geschichte des Kirchenstaates war damals und später eng verknüpft mit der Staatenentwicklung auf der Halbinsel. Die Päpste „durften sich nicht damit begnügen, durch ihren Kirchenstaat unter den übrigen italienischen Kleinstaaten ein gewisses Gleichgewicht und hiedurch die für ihre geistlichen Aufgaben und für das Wohl der ganzen Halbinsel nötige Ordnung und Ruhe sicherzustellen; sie mußten vielmehr auch aus demselben Grunde von Italien die Vorherrschaft jeder Großmacht nach Möglichkeit fernhalten. Der Hinweis auf diese Amtspflicht darf bei einer gerechten Wertung der Länderpolitik der Päpste im letzten Jahrtausend nicht außer acht gelassen werden. Der Papst durfte nicht der Kaplan eines Fürsten oder Königs, ja auch nicht des Kaisers sein. -" So schreibt P. Franz Ehrle S. J.[1]) und fügt hinzu: „Damit will ich jedoch in keiner Weise die nepotistische Schwäche mancher Päpste beschönigen, die den Ihrigen Kirchengut opferten oder bei Erwerbungen von weltlichem Gut sich durch unberechtigte Rücksichten auf die Ihrigen leiten ließen." Durch Forderung des Gleichgewichtes der führenden Mächte erwies sich im 15. Jahrhundert der päpstliche Kirchenstaat als segensreicher Faktor zur Bewahrung des europäischen Friedens. Als im Jahre 1460 in Rom eine republikanische Bewegung ausgebrochen war, soll Pius II. in Viterbo den Gesandten auf ihre Bitte, er möge die Ausschreitungen der römischen

[1]) **Stimmen der Zeit, Bd. 92 (1917), S. 487 f.**

Jugend verzeihen, entgegnet haben: „Welche Stadt ist freier als Rom? Ihr zahlt keine Abgaben, ihr tragt keine Lasten, ihr bekleidet die ehrenvollsten Aemter, ihr verkauft euern Wein und euer Korn um beliebigen Preis, und eure Häuser bringen auch reichlichen Zins. Und außerdem, wer ist euer Gebieter? Etwa ein Graf, Markgraf, Herzog, König oder Kaiser? Nein, ein größerer als solche: der römische Papst, der Nachfolger Petri, der Stellvertreter Christi. Dieser ist es, der euch Ruhm und Wohlstand verleiht, der euch aus der ganzen Welt Reichtümer zuführt.“ [1]) Dem genialen, tatkräftigen Julius II. (1503—1513), dem der Gedanke der Unabhängigkeit Italiens von der Fremdherrschaft vorschwebte, gelang es, durch Wiedergewinnung verlorener Provinzen und Erwerbung verschiedener Gebiete den Kirchenstaat auszudehnen und durch eine gute Finanzwirtschaft und andere Einrichtungen zu festigen. Ihm war es nicht darum zu tun, seine Nepoten zu begünstigen, sondern dem Papsttum eine gesicherte äußere Stellung zurückzugeben.

Fast drei Jahrhunderte dauerte nun dieses eigenartige absolutistische Staatswesen mit seinen Vorzügen und Mängeln. Wenn Italien im 16., 17. und 18. Jahrhundert wegen der dynastischen Interessen der Großmächte viel geblutet hat, wenn manche von ihnen um die Hegemonie in Europa geführten Kämpfe auf italienischem Boden ausgefochten worden sind, so hatte auch der Kirchenstaat mehrmals darunter schwer zu leiden. P. Ehrle S. J. faßt die auf den Kirchenstaat bezüglichen theologischen und kanonistischen Leitsätze folgendermaßen zusammen: „Der Kirchenstaat muß den Mittelpunkt der gesamten Weltkirche bilden, muß den zum Stuhle Petri pilgernden Gläubigen und Kirchenfürsten das kirchliche Leben in mustergültiger Gestaltung vorführen; muß ihnen die geistliche Souveränität in einer ihrer Würde und Sendung entsprechenden äußeren Erscheinung zeigen. Auch die äußeren und bürgerlichen Einrichtungen: die Kirchen, Schulen, Spitäler, Pilgerhäuser u. s. w. müssen am Sitze des Papsttums den segensreichen Einfluß erfahren, den die Kirche vermöge ihrer erhabenen Sendung zu vermitteln berufen ist. Das Oberhaupt der Kirche muß auf seinem Gebiete auch Platz haben für die bei ihm akkreditierten Gesandten fremder Mächte, für die zur geeigneten Einwirkung auf weite Teile der Christenheit so wichtigen Bildungsanstalten des Klerus, für die zur Leitung der Orden und Kongregationen erforderlichen Zentral-Ordenshäuser. Der Papst muß aus seinen, durch keine fremden politischen Abhängigkeitsverhältnisse verdächtigen Untertanen Nuntien und Legaten, in gewissen Fällen Kirchenfürsten und Ordensobere auswählen und aussenden können, die nur von ihm abhängig sind, nur seiner Sendung dienen. Endlich muß er die für diese Zwecke erforderlichen Mittel im wesentlichen aus dem Eigenen, aus seinem Gebiete schöpfen, ohne Abhängigkeit von anderer Seite.“ [2]) Dies bot und sicherte im großen ganzen der historische, von der Vorsehung gestaltete Kirchenstaat. Er war das Gemeingut der katholischen

[1]) **Pastor, Geschichte der Päpste, 2. Bd., S. 88, Freiburg i. Br. 1904.** — [2]) **Stimmen der Zeit, Bd. 92 (1917), S. 486.**

Welt, nicht nur ein kirchlicher, sondern auch ein internationaler Wert, an dessen Fortbestand alle Staaten mit katholischen Untertanen das höchste Interesse hatten. Friedrich der Große, König von Preußen, besprach in vertrautem Gelehrtenkreise mehr als einmal die Möglichkeit, daß ein katholischer Fürst dem Papste den Kirchenstaat nehme und selbst in Rom residiere. Der König meinte, von dem einem weltlichen Fürsten überantworteten Papste würden alsdann die andern Herrscher und die Katholiken anderer Staaten nichts mehr wissen wollen. Voltaire bemerkt in seinem „Essai sur les moeurs . . .“: „Ohne die bewährte weltliche Herrschaft wären die Päpste bescheidene Kapläne der Kaiser und Italien Sklave der letzteren geworden.“ Der weltlichen Papstherrschaft standen die bourbonischen Regierungen, die durch ihre aufgeklärte Despotie den Geist der Revolution großgezogen haben, feindlich gegenüber. Ludwig XIV. ließ Avignon mehrere Jahre okkupieren. 1768–1774 hielten die Franzosen wieder Avignon und Venaissin besetzt. Benevent und Pontecorvo, zwei im Königreich Neapel gelegene päpstliche Enklaven, wurden 1768—1773 von den dortigen Bourbonen in Besitz genommen; 1788 kündigte man das seit 1059 bestandene Lehensverhältnis Sizilien-Neapels zum Heiligen Stuhl.

Pius VI. und der Kirchenstaat, die Opfer der französischen atheistischen Republik.

Im Jahre 1791 machte die französische Nationalversammlung der päpstlichen Herrschaft in Avignon und Venaissin ein Ende, indem sie diese Gebiete Frankreich einverleibte. Die Machthaber der Revolution forderten am 1. Oktober 1792 Papst Pius VI. auf, die römische Republik wieder herzustellen. Jakobinische Agenten betörten im Kirchenstaat viele Jugendliche und zogen Handelsleute in ihre Interessen. Als am 13. Jänner 1793 der französische Agitator J. Hugou, genannt de Bassseville, der sein Schicksal geradezu herausgefordert hat, durch das beleidigte römische Volk ermordet worden war, forderte Frankreich eine eklatante Sühne vom Papst. Dieser war den Tyrannen um so verhaßter, als er bei jeder Gelegenheit ihren Gewalttaten gegen die Rechte der Kirche unerschrocken entgegengetreten war. Zu Anfang 1796 forderte das Direktorium in Paris den General Bonaparte auf, in Rom „die Fackel des Fanatismus“ auszulöschen. Dem Papste ließ es einen schmählichen Friedensentwurf vorlegen, verlangte von ihm Widerruf der Bulle Auctorem fidei und aller seit 1789 erlassenen „Frankreich beleidigenden“ Dekrete. Selbstverständlich weigerte sich der Papst, darauf einzugehen. Als das Direktorium das Aeußerste verfügen wollte, warnte Bonaparte vor einem allzu raschen Bruch, denn noch sei des Papstes Einfluß unberechenbar. Nachdem der General Teile des Kirchenstaates besetzt hatte, erzwang er den Waffenstillstand von Bologna (23. Juni 1796). Der Papst mußte die Abordnung päpstlicher Bevollmächtigter nach Paris behufs des Friedensschlusses versprechen, sich bereit erklären, die politischen Verbrecher im Kirchenstaat freizugeben, die Zitadelle

von Ancona zu übergeben; französische Truppen sollten die Romagna besetzen; ferner verpflichtete Pius VI. sich zu einer Kriegssteuer von 21 Millionen Livres, zur Abtretung von 500 wertvollen Handschriften und 100 Kunstwerken und zur Zulassung des Durchmarsches der französischen Heere. Ein Frieden mit Frankreich war jedoch nicht zu erlangen, da das Direktorium an seinen unannehmbaren Bedingungen bezüglich der dogmatischen Bulle und der Zivilkonstitution festhielt. Der große Papst wollte eher das Leben verlieren, als in Glaubenssachen nachgeben. Nach neuen Siegen Bonapartes plünderten die Franzosen am 10. Februar 1797 die heilige Kapelle in Loretto gründlich aus. Pius VI., der schon früher ein ihm von England angebotenes Asyl abgelehnt hatte, blieb in Rom. Am 19. Februar kam der Friede von Tolentino zustande. Der Papst mußte Avignon und Venaissin und bis zum allgemeinen Frieden die Festung Ancona an Frankreich abtreten, ferner auf die Legationen Bologna, Ferrara und andere Teile der Romagna verzichten, welche Gebiete mit der Lombardei zur Cisalpinischen Republik vereinigt wurden; außerdem hatte er noch weitere 15 Millionen Livres zu zahlen, zahlreiche Kunstwerke und Handschriften auszuliefern. Bis zur Erfüllung aller Bedingungen würden französische Okkupationstruppen im Kirchenstaat bleiben. Dessen Selbständigkeit war tatsächlich vernichtet. Bonaparte meinte damals, nach Verlust der genannten Provinzen und der Millionen „würde diese alte Maschine von selbst aus dem Leim gehen". Einer der Direktoren der französischen Republik schrieb an den Direktor in Mailand bezüglich des Papsttums: „Dieses alte Götzenbild wird vernichtet werden; so will es die Freiheit und die Philosophie. Das Wann und Wie kann aber die Politik allein bestimmen. Es ist zu wünschen, daß Pius VI. noch zwei Jahre lebe, damit die Philosophie Zeit habe, ihr Werk zu vollenden und diesen Lama Europas ohne Nachfolger zu lassen. Es ist der Wille des Direktoriums, daß, wenn die Zeit gekommen ist, der Papst gänzlich untergehe und seine Religion mit ihm begraben werde."

In Rom gebärdeten sich die Franzosen mit jedem Tage herausfordernder. Als General Duphot am 28. Dezember 1797 durch einen Schuß getötet worden war, forderte General Berthier Genugtuung für dessen dem Papst zur Last gelegten Tod. Am 15. Februar 1798 proklamierte er die römische Republik. Nun begann ein unglaublich wüstes Treiben zur Verspottung der Religion. Die Ewige Stadt wurde aufs gemeinste ausgeplündert, so daß sich selbst die französischen Offiziere schämten. Da Pius VI. an seinen Rechten festhielt, wurde er am 20. Februar 1798 aus Rom weggeschleppt, zuerst nach Siena, dann in die Kartause bei Florenz. Im März 1799 brachte man den hochbetagten Statthalter Christi, der eben in sein 25. Pontifikatsjahr getreten war, über die Alpen. Der Tod erlöste ihn in der Nacht zum 29. August 1799 zu Valence (Südfrankreich). Von dort schrieb der Bürger Deydier, Verwalter des Drôme-Departements: „Der ehemalige Papst ist soeben gestorben, er wird der letzte gewesen sein und mit ihm ist der Aberglaube

zu Ende." Viele andere wähnten, nun sei das Papsttum ins Grab gestiegen. Der Haß der Republikaner verfolgte noch den toten Papst. Seine kleine Habe wurde als französisches Nationaleigentum verkauft. Man wagte den Leichnam erst zu begraben, als höhere Weisungen kamen. Das geschah am 30. Dezember 1799. Die feierliche Beisetzung in den Grotten des Petersdomes erfolgte am 17. Februar 1802. Vor der Gruft des heiligen Petrus kniet seine von Canovas Meisterhand geschaffene weiße Marmorstatue: Pius VI. erfleht Kraft von dem Apostelfürsten, dessen würdiger Erbe er war.

Napoleons I. Kampf gegen Pius VII

Pius VI. hatte die Kardinäle ermächtigt, an jedem beliebigen Orte, wo sie in größerer Anzahl zusammen kommen könnten, das Konklave zu halten. Von der Gastfreundschaft der befreundeten Macht Oesterreich Gebrauch machend, versammelten sie sich im Benediktinerkloster von San Giorgio (Venedig). In der ersten Konklavesitzung am 1. Dezember 1799 waren von 46 Mitgliedern des heiligen Kollegiums 35 anwesend. Die Wahl des edlen frommen Kardinals Bellisomi, Bischofs von Cesena, auf den beim ersten Wahlgang 22 Stimmen fielen, war gesichert. Doch da betrieb der Kardinal Herzan die Erhebung des sehr schmiegsamen Kardinals Mattei. Denn von diesem erhoffte Oesterreich, welches damals den größten Teil des Kirchenstaates besetzt hielt, die Abtretung der Romagna und der Marken. Matteis Wahl war indes nicht durchzusetzen. Gegen die Kandidatur Gerdils sprach Herzan im Namen des Kaisers die Exklusive aus. Nun bemühte sich der Sekretär des Konklaves, Prälat Ercole Consalvi, für die Wahl des Kardinals Luigi Barnaba Graf Chiaramonti, Bischofs von Imola, der auch auf dem Bischofsstuhl dem Benediktinerorden, in den er, 1740 zu Cesena (Kirchenstaat) geboren, mit 16 Jahren eingetreten war, zur Zierde gereichte, ein milder, wohltätiger, nur seiner Pflicht lebender Mann. Am 14. März 1800 wurde er zum Papst gewählt.

Pius VII. gelangte im Juni 1800 in den Besitz etwa der Hälfte des Kirchenstaates. Am 3. Juli zog er, von begeistertem Jubel begrüßt, in Rom ein. Consalvi, erst interimistisch, dann seit dem 11. August 1800 als Kardinaldiakon definitiv Staatssekretär, rechtfertigte in glänzender Weise das Vertrauen Pius' VII. Die päpstliche Regierung enthielt sich gehässiger Verfolgungen jener, die unter der Franzosenherrschaft die Sache des Papstes geschädigt hatten, war hingegen eifrig bemüht, die finanzielle und wirtschaftliche Lage des Kirchenstaates zu heben.

Die Unersättlichkeit des ersten Konsuls Napoleon Bonaparte, der durch seinen Sieg von Marengo (14. Juni 1800) wieder Herr von Oberitalien und Nachbar des Papstes geworden war, brachte neue Gefahren. Im Konkordat sah der nach Universalherrschaft strebende Kaiser der Franzosen, seit 1805 auch König von Italien, ein Mittel, um auch den Papst, den er als seinen Vasall betrachtete, zu beherrschen. Die geistliche Macht sollte den politischen Zielen des Gewalthabers dienstbar

werden. „Die konstituierende Versammlung hatte sich von dem Papste loszureißen gesucht, das Direktorium hatte ihn zu vernichten gewünscht, Bonapartes Sinn war, ihn zu einem Werkzeuge seiner Allgewalt zu machen", bemerkt Ranke. Das war Napoleons Dank dafür, daß der Papst nach Paris gekommen war, um der Kaiserkrönung die kirchliche Weihe zu geben. Indem der reichbegabte, hochgebildete, in den politischen Geschäften wohlerfahrene, dabei tieffromme Staatssekretär, Kardinal Consalvi, mit bewundernswerter Festigkeit den ungerechten Forderungen des Kaisers widerstand, zog er sich dessen Rache zu. Der Papst mußte 1806 dem Drängen Napoleons nachgeben und Consalvi entlassen, holte jedoch im geheimen, wenn irgendwie möglich, dessen Rat in wichtigen Angelegenheiten ein. Der Kaiser schenkte päpstliches Eigentum, Benevent und Pontecorvo, an Talleyrand und Bernadotte. Als Napoleon an Pius VII. das Ansinnen stellte: „Eure Heiligkeit sind Souverän des Kirchenstaates, ich aber bin Roms Kaiser, meine Feinde sollen auch die Ihrigen sein", erklärte der Papst, „er werde als gemeinsamer Vater der Gläubigen und unabhängiger Souverän in den weltlichen Kämpfen stets neutral bleiben." In despotischer Willkür stellte der rücksichtslose Meister des Erfolges unglaubliche Forderungen, die der Papst im Gewissen ablehnen mußte. Napoleon ließ nun am 2. Februar 1808 durch General Miollis Rom besetzen. Eine Gewalttat folgte der andern, bis Napoleon das Aufhören der weltlichen Herrschaft des Papstes verfügte. Das vom 17. Mai 1809 aus Schönbrunn datierte Dekret lautet: „In Erwägung, daß, als Kaiser Karl der Große, Kaiser der Franzosen und unser erhabener Vorfahr, den Bischöfen von Rom verschiedene Ländereien schenkte, er ihnen dieselben als Lehen einräumte, um die Ruhe seiner Untertanen zu sichern und ohne daß deshalb Rom aufhörte, einen Teil seines Reiches auszumachen; in Erwägung, daß seit jener Zeit die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht wie noch in diesem Augenblick, die Quelle ständiger Zwistigkeiten gewesen ist, daß die Päpste sich des Einflusses der einen nur zu oft bedient haben, um die Anmaßung der andern zu unterstützen und daß auf diese Weise die ihrer Natur nach unveränderlichen geistlichen Angelegenheiten mit den weltlichen, die nach den Umständen und der Zeitpolitik wechseln, vermischt worden sind; in Erwägung endlich, daß alles, was wir vorgeschlagen haben, um die Sicherung unserer Armeen, die Ruhe und das Wohl unserer Völker, sowie die Würde und Unverletzlichkeit unseres Reiches mit den weltlichen Forderungen der souveränen Päpste in Einklang zu bringen, vergebens gewesen ist, haben wir verordnet und verordnen wie folgt: 1. Die päpstlichen Staaten werden mit dem französischen Kaiserreiche vereinigt. 2. Die Stadt Rom, die Hauptstadt der Christenheit, berühmt durch die Erinnerungen, die sich daran knüpfen, und die Denkmäler, die sie aufbewahrt, wird zu einer kaiserlichen und freien Stadt erklärt. Durch ein besonderes Dekret wird ihre Regierung und Verwaltung geregelt werden. 3. Die Denkmäler römischer Größe sollen auf Kosten unseres Schatzes aufbewahrt und erhalten werden.

4. Die öffentliche Schuld wird als Reichsschuld erklärt. 5. Die wirklichen Einkünfte des Papstes sollen sich auf zwei Millionen belaufen und frei von jeder Last und Abgabe sein. 6. Die Besitzungen und Paläste des Heiligen Vaters sind keiner Besteuerung, Gerichtsbarkeit, Untersuchung unterworfen und genießen besondere Immunitäten."

Pius' VII. Antwort war eine Exkommunikationsbulle gegen die „Räuber des Patrimoniums Petri, ihre Auftraggeber, Gönner, Berater und Vollstrecker." Sie fand bald ihren Widerhall in ganz Europa. In der Nacht zum 6. Juli 1809 wurde der Papst aus Rom weggeschleppt, zunächst nach Florenz, dann über Genua nach Grenoble. Da die wiederholten Huldigungsbezeigungen der dortigen Bevölkerung gegenüber dem Statthalter Christi dem Kaiser unangenehm waren, ließ er Pius aus Frankreich nach der Genua benachbarten Stadt Savona bringen. Getrennt von seinen Räten, abgeschnitten von der katholischen Welt, ständig überwacht und drangsaliert, verlebte der erhabene Dulder seit dem 20. August 1809 fast drei Jahre in enger Haft zu Savona. Es war ein deutsch-österreichischer Kirchenfürst, Graf Sigismund Anton von Hohenwart, Fürsterzbischof von Wien, der sich am 24. März 1810 zu Gunsten des vergewaltigten Papstes an die Staatskanzler der auswärtigen Angelegenheiten wandte. Der Weihbischof von Münster, Freiherr Kaspar Maximilian von Droste-Vischering, war der erste, der auf dem großen napoleonischen Nationalkonzil am 26. Juni 1811 für den gefangenen Statthalter Christi eintrat.

Auf der Höhe seiner Macht gab Napoleon seinem am 20. März 1811 geborenen Sohn den Titel „König von Rom". Die Hauptstadt der heidnischen und christlichen Welt mußte den Glanz ihres Namens leihen. Doch von ferne schwebten schon die Geister des Verderbens näher und näher. Uebrigens beweist die ganze Geschichte des Ewigen Rom, daß sein Besitz den Usurpatoren fatal ist.

Als Napoleon sich anschickte, nach Rußland zu ziehen, wurde der kranke Papst in aller Heimlichkeit nach Fontainebleau gebracht, wo er am 19. Juni 1812 in einfacher Priesterkleidung halbtot anlangte. Ueberzeugt, daß er Rußland besiegen werde, rechnete der Kaiser auf baldige Verwirklichung seines riesenhaften Planes: wenn Rußland niedergeworfen und England in Indien bezwungen wäre, würde der Papst, in Paris neben dem Kaiser residierend, dessen Herrschaft über die Völker Europas sichern; Napoleon würde, auf Erden allmächtig, Konzilien berufen und ihre Beschlüsse verkünden. Er selber sprach seinem Adjutanten Narbonne davon. Auf St. Helena hat er sich über sein Ziel folgendermaßen geäußert: „Durch die Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Paris und die Vereinigung der römischen Gebiete mit meinem Reiche hätte ich den Zweck erreicht, die weltliche Macht des Papstes von seiner geistlichen zu trennen. Und dann hätte ich ihn über alles Maß erhoben. Ich hätte ihn mit Prunk und Huldigungen umgeben und dafür gesorgt, daß er die verlorene weltliche Herrschaft nicht vermißt hätte. Ich hätte ihn zu einem Idol gemacht. Ich hätte dann meine kirchlichen Sitzungen

gehalten wie meine legislativen. Meine Konzilien wären die Vertretung der Christenheit und der Papst wäre nur der Vorsitzende derselben gewesen. Ich hätte sie eröffnet und geschlossen, ihre Beschlüsse approbiert und publiziert. Wie fruchtbar an großen Resultaten wäre dies geworden! ... Der Einfluß, den das Haupt der Christenheit auf die Gläubigen in England und Irland, Rußland und Preußen, Oesterreich, Böhmen und Ungarn ausübt, wäre das Erbe Frankreichs geworden ... Ich hätte die Seelen ebenso beherrscht wie die Leiber."[1])

Nach Napoleons Absicht hätte also der Statthalter Christi als politisches Werkzeug zur Festigung der Weltherrschaft des Kaisers dienen sollen.

In seinem bedeutsamen Werk „Le Pape et l'Empereur" sagt Henri Welschinger: „Wer hätte jemals geglaubt, daß ein Papst, der von seiner weltlichen Herrschaft nichts mehr besaß als den fast zum Spott gewordenen Titel, der aller Verbindungen und aller Hilfe beraubt und von den einen verlassen, von den andern verraten war, den die Last einer ungeheuren Verantwortung niederdrückte, der sich jeden Augenblick zwischen seine unabweisbaren Pflichten als Papst und die elementaren Lebensinteressen der Kirche gestellt sah, mit dem Gewalt und Treulosigkeit ihr Spiel trieben, den Krankheit und Sorge geschwächt hatten — wer hätte jemals geglaubt, daß dieser Papst dennoch als Sieger über einen Despoten dastehen werde, vor dessen Laune und vor dessen Willen sich Frankreich und Europa hatten beugen müssen? Und wer hätte glauben sollen, daß der umschmeichelte, umdienerte, wie ein Gott auf Weihrauchwolken schwebende Despot es erleben werde, daß man ihn verleugnete, verriet, auf die schmählichste Weise von ihm abfiel ...?"

Nachdem die große Armee in Rußland größtenteils vernichtet war, suchte Napoleon im eigenen Interesse Frieden mit der Kirche. Mit Hilfe der ihm ergebenen Kardinäle, durch Schmeicheleien und Drohungen bewog der Tyrann im Jänner 1813 den kranken Papst zur Annahme von Präliminarartikeln eines neuen Konkordats, worin Pius VII. wenigstens indirekt auf seine Rechte als weltlicher Herrscher und auf Territorialbesitz verzichtete. Nach dem ausdrücklichen Wortlaut des von Papst und Kaiser unterzeichneten Schriftstückes handelte es sich nicht um ein Konkordat, sondern nur um einen vorläufigen Entwurf, auf Grund dessen weitere Unterhandlungen stattfinden sollten. Dennoch verkündete Napoleon, ein Konkordat sei abgeschlossen, der Friede mit Papst und Kirche wiederhergestellt. Gegen diese Fälschung erhob Pius VII. Einspruch. Am 24. März nahm er seine Unterschrift zurück, da er sie ohne freie, innerliche Zustimmung gegeben habe. Papsttreue Belgier, wie van den Hecke, de Villers, d'Outremont, P. van der Brecken und andere, die mit dem Gefangenen von Fontainebleau heimlich verkehren konnten, sorgten dafür, daß dessen Widerruf überall bekannt wurde. Dem Kaiser, der sich bereit erklärte, auf einige kirchenpolitische Forderungen zu verzichten, falls die andern erfüllt würden, antwortete

[1]) Mémorial de Ste-Hélène, 326.

der Papst, alles was er in dieser Sache außerhalb Roms tue, sei für die katholische Welt ein Aergernis, denn es scheine durch die Gefangenschaft erzwungen.

Die Lage änderte sich gründlich. Bei Leipzig geschlagen, von den Verbündeten auf Frankreichs Boden bedroht, ließ Napoleon, der jetzt auf die öffentliche Meinung mehr Rücksicht nehmen mußte, den Papst im Jänner 1914 nach Savona zurückführen. Bei den Friedensunterhandlungen, die vom 5. Februar bis zum 19. März zu Châtillon-sur-Seine zwischen den Verbündeten und Napoleon stattfanden, machten die Mächte dem Kaiser klar, daß das dem Oberhaupt der katholischen Kirche zugefügte Unrecht wieder gut gemacht werden müßte. Im März traf das kaiserliche Dekret bezüglich der Freilassung Pius' VII. und der Zurückgabe Roms und eines Teiles des Kirchenstaates in Savona ein. Am 19. März reiste er ab. Der ritterliche Eugène de Beauharnais, Napoleons Adoptivsohn und Vizekönig von Italien, behandelte den Papst mit größter Achtung und ermöglichte ihm eine bequeme Fahrt nach Parma. Eine französische Eskorte begleitete ihn bis zum Taro, wo die österreichischen Generäle Nugent und Starhemberg an der Spitze ihrer Truppen den nach fast fünfjähriger Gefangenschaft wieder der Freiheit zurückgegebenen erhabenen Greis mit rührender Verehrung empfingen. In seiner Geburtsstadt Cesena weilte Pius etwa einen Monat; dort empfing er den Besuch des Königs von Neapel, Joachim Murat, und erhielt einen Brief von Lucian Bonaparte, der ihm zur Wiedererlangung der Freiheit gratulierte. Auf der Heimreise hielt der Papst sich dann kurze Zeit in Macerata, Tolentino, Foligno, Spoleto, Terni und Nepi auf. Am 24. Mai zog er feierlich in Rom ein. Nahe bei der Stadt, am Gehöfte Giustiniana, erwartete ihn König Karl IV. von Spanien mit seiner Gemahlin Marie Luise, dem Infanten Ludwig und der Königin von Etrurien. Am Ponte Molle begrüßte eine stattliche Deputation den Dulderpapst. 24 adelige Jünglinge Roms spannten die Pferde aus und zogen unter dem Jubel des Volkes des Papstes Wagen nach St. Peter und dem Quirinal. Pius war zu Tränen gerührt; er strömte über von Dank gegen die göttliche Vorsehung. Bei dem Einzug kniete auf der Treppe von Santa Maria del Popolo der 22jährige Graf Giovanni Maria Mastai-Ferretti, der spätere Pius IX. In der damaligen Via Papale, nahe bei al Gesù, befand sich in einer Tribüne eine junge Frau, namens Anna Pecci, mit zwei Knaben. Sie streckten dem Papst die Händchen entgegen und berührten dabei den Galawagen. Peppino, der größere der beiden, wurde der Kardinal Giuseppe Pecci; der jüngere, Nino oder Gioacchino, stand damals im fünften Jahre; 64 Jahre später bestieg er als Leo XIII. den päpstlichen Thron.

Als Napoleon Ende Februar 1815 aus Elba floh, um noch einmal sein Glück zu versuchen, verhieß Pius VII. diesem Abenteuer eine Dauer von höchstens drei Monaten. Da Napoleons Schwager Murat, König von Neapel, nun in den Kirchenstaat eindrang, sah der Papst sich gezwungen, in Piemont von der ihm angebotenen Gastfreundschaft des Königs

Viktor Emanuel I. von Sardinien, Gebrauch zu machen, bis Napoleons Sache endgültig verloren war. 6 Jahre später starb in seinem Inselgefängnis St. Helena der einst so gewaltige Kaiser, ausgesöhnt mit der Kirche, in aufrichtigem Glauben an ihre ganze Lehre, wie sein Testament feierlich beteuert. Seinen Kampf gegen den Papst hat er bitter bereut.

Die Wiederherstellung des Kirchenstaates durch den Wiener Kongreß.

Nach Napoleons Abdankung im April 1814 wurde Kardinal Consalvi wieder päpstlicher Staatssekretär. Pius VII. ernannte ihn am 20. Mai zu seinem Generalbevollmächtigten bei den europäischen Höfen. Mit Erfolg vertrat der Kardinal die Rechte des Heiligen Stuhles zunächst in Paris, wo am 30. Mai ein Vertrag abgeschlossen wurde, welcher die auf dem Wiener Kongreß zu befolgenden großen Richtlinien festlegte. Nach kurzem Aufenthalt in London begab sich Consalvi nach Wien zur Versammlung der gegen Napoleon verbündeten Monarchen und ihrer Gesandten, welche die Neuordnung Europas vornehmen sollte. Consalvi, welcher der Willkür des „Usurpators" furchtlos entgegengetreten war, genoß bei allen Kongreßmitgliedern hohes Ansehen. Damals schrieb der Nuntius Severoli aus der österreichischen Hauptstadt: „Vom Kardinal Consalvi hat man in Wien und haben alle Diplomaten die höchste Meinung, da er als einer der bedeutendsten Staatsmänner unserer Zeit gilt."

Am 27. August 1814 verzeichnete die „Wiener Zeitung" das bereits in Pariser Blättern zum Ausdruck gekommene Gerücht, Papst Pius VII. beabsichtige, selbst nach Wien zu kommen, um persönlich den Fürsten das Wohl der Religion ans Herz zu legen. Wie aus einer im Vatikanischen Archiv aufbewahrten Mitteilung des Nuntius Severoli hervorgeht, brachte dieses Gerücht die Freimaurer in Schrecken, während das katholische Wiener Volk jubelte in der Hoffnung, bald den gemeinsamen Vater in seiner Mitte zu sehen. Kardinal Pacca, welcher in Abwesenheit Consalvis das Staatssekretariat leitete, schrieb am 13. Oktober an den Staatssekretär, der Papst habe einen Augenblick an die Reise nach Wien gedacht, aber rasch darauf verzichtet, da ihm die Sicherheit fehlte, daß diese Reise den Fürsten erwünscht und viel Gutes davon zu erwarten wäre. Consalvi hatte sich aber gehütet, zu der Reise zu raten, überzeugt, daß die Ergebnisse den Beschwerden nicht entsprechen würden. Den vergnügungssüchtigen Mitgliedern des Kongresses, von dem der alte Fürst von Ligne sagte, daß er tanze, aber nicht marschiere, wäre die Anwesenheit des Papstes wohl kaum angenehm gewesen.

Auf dem Wiener Kongreß verlangte Kaiser Franz vom Kirchenstaat Ancona sowie die Legationen Ravenna und Bologna. Seine Tochter, die Kaiserin Maria Luise, sollte diese Gebiete erhalten. Der 1903 zu Turin vom P. Ilario Rinieri veröffentlichte Briefwechsel zwischen Consalvi und Pacca gibt Aufschluß über jene Ansprüche, die dem entschiedenen Auftreten des Kardinal-Staatssekretärs gegenüber schließlich aufgegeben wurden. Eine gewisse Gefahr für den Kirchenstaat barg

auch der Wunsch Preußens, Sachsen zu annektieren und dann dessen König in Italien entschädigt zu sehen. Dem Kardinal Consalvi gelang, nach einem Wort Talleyrands, der „kühnste und schönste Zug, der auf dem grünen Tisch gemacht ist", indem der Kirchenstaat fast ganz wiederhergestellt wurde. Durch die Wiener Schlußakte vom 9. Juni 1815 erhielt der Papst seinen früheren Besitz wieder mit Ausnahme von Avignon und Venaissin; Oesterreich bekam den links des Po gelegenen Teil von Ferrara, sowie das Recht, in die Kastelle Ferrara und Comacchio Besatzungen zu legen. Schwierigkeiten bereitete dem Kardinal Consalvi die Wiedererlangung von Benevent und Pontecorvo. Talleyrand hatte 1806 von Napoleon das Fürstentum Benevent erhalten. In Wien wurde es dem geschickten Diplomaten unter der Bedingung zugesprochen, daß er es an König Ferdinand von Neapel verkaufen sollte; dieser hatte Benevent dem Papste zu überlassen, welch letzterer zu den Kosten beitragen mußte. Consalvi war empört über den Zynismus und die Geldgier des Apostaten Talleyrand.

Kardinal Consalvi protestierte am 14. Juni 1815 gegen jede vorgekommene Benachteiligung des Heiligen Stuhles und der katholischen Kirche; gemeint war vor allem der Verlust von Avignon und Venaissin, für den der Papst keinerlei Entschädigung erhielt. Diesen Einspruch bestätigte Pius VII. in einer Allokution am 4. September, indem er zugleich den Signatarmächten für ihre Bemühungen, die Rechte des päpstlichen Stuhles zur Anerkennung zu bringen, dankte.

In der Tat wollten sie alle, daß die „älteste und legitimste Monarchie Europas" auf dem Kongreß vertreten wäre. So wurde die völkerrechtliche Souveränität des Papstes allgemein anerkannt und feierlich hochgehalten gegenüber der gewaltsamen, ungerechten Beraubung durch Napoleon. Dies hat noch bis heute Geltung, wenn auch nachher die Mächte untätig zusahen, wie der Kirchenstaat überfallen und zugrunde gerichtet wurde.

Nationale Einheitsbestrebungen und Kirchenstaatsfrage.

Dante ist als der Vater der italienischen Einheit gefeiert worden. Wohl hat er ein geeintes Italien gewünscht, doch sollte es der Weltherrschaft des Kaisers angehören. Völlig fern lag ihm der Gedanke, Rom müsse dem Papst entrissen werden. Im „Inferno" II, 19 bezeichnet der italienische Dichterfürst die Gründung des Papsttums und dessen von Gott gewollten Sitz in Rom als den höchsten und letzten Zweck der Gründung dieser Stadt und der römischen Weltherrschaft. Sogar Machiavelli scheint das päpstliche Gebiet als unantastbar angesehen zu haben, schreibt er doch im 11. Kapitel seines „Libro del Principe", der Kirchenstaat bedürfe keiner Verteidigung gegen äußere Feinde, da er durch die Religion geschützt sei. Mit pindarischem Schwung hat Ugo Foscolo (1778–1827), auch gegenüber Napoleon furchtlos auftretend, die italienische Einheitsidee besungen. Aber papstfeindlich war er nicht. In seiner zweiten Rede über die „Sklaverei Italiens" ruft er aus: „Wir

Italiener wollen und müssen bis zum letzten Blutstropfen wollen, nicht nur daß der Papst, der höchste Beschützer der Religion in Europa, lebe und herrsche, sondern auch daß er, verteidigt von den Italienern, für alle Zeiten in Italien herrsche."

Als gegen die 1815 zu Wien vollzogene Neuordnung der italienischen Verhältnisse sich eine nationale Bewegung immer lauter geltend machte, fehlte es nicht an bedeutenden Geistern in Norditalien, denen der Gedanke einer Einheit Italiens unter des Papstes Führung und Vorsitz vorleuchtete. Genannt seien die Führer des Neoguelfismus: Gioberti, Balbo und Rosmini. Vincenzo Gioberti (1801—1852) verteidigte die These, eine Einigung könne nur vom Papste ausgehen, der den Ehrenvorsitz in einem italienischen Staatenbunde führen solle. „Eine enge Vereinigung während 18 Jahrhunderten hat Italien und das Papsttum so eng verbunden und verbrüdert, daß, wenn man auch katholisch sein kann, ohne Italiener zu sein, es doch keinen echten Italiener gibt, der nicht katholisch und dem Papste ergeben wäre", heißt es im zweiten Band von Giobertis seltsamem Buch „Del Primato morale e civile degl'Italiani". Graf Cesare Balbo (1789—1853) schrieb in seinen „Gedanken zur Geschichte Italiens": „Gleich inkonsequent und egoistisch sind die Italiener, die sich als katholische Christen und Feinde der weltlichen Macht der Päpste erklären. – Ihr alle Italiener, wollt ihr etwas Vaterländisches und Altehrwürdiges, etwas vor allem zu Erhaltendes bewahren, so bewahret den Papst unabhängig und souverän." – Cesare Balbo trat 1848 an die Spitze des ersten konstitutionellen Ministeriums in Piemont.

Zur nationalen Erhebung wirkten in Italien zahlreiche hervorragende Männer mit, denen nichts ferner lag, als die Vernichtung des Papsttums und der katholischen Kirche. Sie waren der festen Ueberzeugung, daß auch ohne Abschaffung der weltlichen Papstgewalt die italienische Nation geeint werden könnte. Anderseits steht fest, daß kirchenfeindliche Geheimbünde im „Risorgimento" eine Hauptrolle gespielt haben. Vor allem Giuseppe Mazzinis 1831 gegründete Bund „Jung-Italien", bald die mächtigste revolutionäre Verbindung zum Kampf gegen Papsttum und Monarchie. Das politische Programm Mazzinis war beherrscht durch die Idee vom welthistorischen Beruf des „dritten Roms", des auf das Rom der Cäsaren und der Päpste folgenden republikanischen, von jeder Autorität befreiten „Roms des Volkes". Sein Endideal war die völlig freie Verbrüderung der von allem „Aberglauben" und „Despotismus" emanzipierten Völker, beziehungsweise „Nationen" in einer föderativen Weltrepublik.[1])

Die kirchenstaatlichen Verhältnisse von 1815 bis 1846.

Nach dem Wiener Kongreß war des Papstes Pius VII. und besonders seines Staatssekretärs Consalvi nächste Sorge die Neuord-

[1]) Reiches und absolut dokumentiertes Material bietet P. Hermann Gruber S. J. in seinem Buch „Mazzini, Freimaurerei und Weltrevolution", Regensburg 1901.

nung des Kirchenstaates, welcher 748 Quadratmeilen (41.187 Quadratkilometer) mit $2^1/_3$ Millionen Einwohnern umfaßte. Daß der päpstliche Delegat Rivarola schon vor der Rückkehr Pius' VII. aus dem Exil das französische Recht und die Prozeßordnung abschaffte, war sicher kein Gewinn. Durch ein Motuproprio vom 6. Juli 1816, eine Art Grundgesetz, wurde die Verwaltung des Kirchenstaates umgestaltet. Es begrüßte die durch die napoleonische Herrschaft vollzogene Abschaffung aller provinzialen und städtischen Vorrechte, da nun Einheit und Rechtsgleichheit eingeführt sei. Ein absoluter Beamtenstaat wurde geschaffen, geeignet, neuen Verwicklungen freie Bahn zu öffnen. Döllinger bemerkt: „Das bedachte nämlich Consalvi nicht, daß eine absolute Regierung nur dadurch erträglich werde, nur dadurch nicht unter der Last der ungeheuren Verantwortlichkeit erliege, wenn sie ein mannigfach gegliedertes, durch Sitte und Herkommen geschütztes Leben, untergeordnete, aber in ihrer Sphäre frei sich bewegende Kreise duldet und anerkennt. Seine gepriesene Einheit und Gleichförmigkeit war destruktiv, und auch er sollte die Erfahrung machen, daß es weit leichter sei zu zerstören als aufzubauen, als etwas Lebenskräftiges in den öffentlichen Verhältnissen zu schaffen." Die Regierung griff in die untersten Verwaltungskreise, in das gesamte Gemeindewesen direkt ein. Immerhin enthielt die den Gemeinden gegebene Verwaltungsorganisation manche Freiheiten und fand den Beifall des früheren französischen Präfekten Tournon. Die neue Zivilprozeßordnung wurde später von Guizot als ein Werk der Weisheit bezeichnet. Die von den Franzosen verkauften kirchlichen Domänen blieben im Besitz der Käufer; nur die bischöflichen Wohnungen und die den Ordensleuten notwendigen Klöster mußten zurückerstattet werden, allerdings gegen angemessene Entschädigung.

Mit Rücksicht auf die geschichtlichen Ueberlieferungen wurde der Kirchenstaat einschließlich Roms in Provinzen (Delegationen) geteilt, von denen vier den Namen Legationen mit einem Kardinal an der Spitze erhielten. Man unterschied fünf Hauptbestandteile: 1. das eigentliche Patrimonium Petri, nämlich Rom mit der Comarca (Umgebung Roms im Umkreis von 40 Miglien) und die drei Delegationen Viterbo, Civitavecchia und Orvieto; 2. die Romagna mit vier Legationen: Bologna, Ferrara, Forli und Ravenna; 3. die Marken mit sechs Delegationen: Ancona, Urbino-Pesaro, Macerata, Fermo, Ascoli, Camerino; 4. Umbrien mit drei Delegationen: Perugia, Spoleto, Rieti; 5. Campagna Marittima mit drei Delegationen: Velletri, Frosinone und Benevent. Den Delegaten oder Legaten stand eine von Rom aus ernannte Consulta von vier Laien zur Seite, die jedoch nur beratendes Votum hatte. Vorbedingung jeder höheren Laufbahn war der Eintritt in den geistlichen Stand, denn alle besseren Aemter in der Verwaltung und der von dieser in der Hauptsache getrennten Justiz waren Klerikern vorbehalten. Die Folge war, daß sich manche Personen in den Kirchendienst drängten, die weder geistliche Neigungen noch priesterlichen Beruf in sich trugen

Eine bereits am 17. Juli 1814 gewährte allgemeine Amnestie entsprach dem milden, gütigen Wesen des Papstes und dem versöhnlichen Charakter seines weitblickenden Staatssekretärs. Solange dieser das Steuerruder des Staates in Händen hatte, wurde die Ausführung des organischen Statuts in gemäßigt freiheitlichem Sinn geleitet. Consalvi hatte es nicht leicht: den Hetzern der Revolutionspartei ging er nicht weit genug, während er den „Zelanti", den Eiferern, zu liberal war. So stieß sein Bestreben, Mißstände zu heben, nur allzuoft auf Widerstand. Es scheint auch festzustehen, daß Metternich bemüht war, den Kardinal-Staatssekretär an der Ausführung gewisser Reformpläne zu hindern. Der Papst sah sich gezwungen, gegen die revolutionäre Carboneria und andere geheime Gesellschaften eine eigene Bulle zu erlassen (21. September 1821). Am 20. August 1823 starb Pius VII. sein letztes Wort war: Fontainebleau!

Am 28. September 1823 wurde der Kardinal della Genga, einst Nuntius und Legat in Deutschland, zum Papst gewählt. Er hatte der Partei der Zelanti angehört und war ein Gegner Consalvis gewesen. Als Leo XII. regierte er bis 1829, durch Frömmigkeit und Strenge gegen sich alle erbauend. Er war bestrebt, den Absolutismus im Kirchenstaat hochzuhalten. Die Provinzialräte wurden abgeschafft. Das überaus scharfe Vorgehen des bereits erwähnten Rivarola gegen die geheimen Gesellschaften in der Romagna soll das Aufkommen zahlreicher Geheimbündeleien dort und anderswo nur gefördert haben. Der Papst suchte die Justiz zu reformieren, doch kam die ersehnte, überaus notwendige Ausarbeitung eines bürgerlichen und eines Strafgesetzbuches nicht zur Ausführung; die bischöfliche Gerichtsbarkeit wurde wieder hergestellt. Durch die Bulle Quod divina sapientia vom 28. August 1824 erfolgte eine Neuordnung des Unterrichtswesens; sieben Universitäten wurden eingerichtet; zur Beaufsichtigung der Lehre und Disziplin wurde die „Kongregation der Studien" geschaffen. Neben vortrefflichen Maßnahmen (Ermäßigung der Abgaben, Reform des Zollwesens, Revision des Hypothekengesetzes) fehlte es in diesem Pontifikat nicht an solchen kleinlicher Natur.

Leos XII. Nachfolger Pius VIII. (Castiglioni) regierte zu kurze Zeit (31. März 1829 bis 30. November 1830), um seine trefflichen Pläne auszuführen. Gewiß würde die Verwirklichung seines Programmes zur Beruhigung der Geister sehr beigetragen haben.

Ihm folgte am 2. Februar 1831 als Gregor XVI. Bartolomeo Capellari aus dem Kamaldulenserorden. Er hatte in seinem Buch über den „Triumph des Heiligen Stuhles und der Kirche über die Angriffe der Neuerer" sein absolutistisches, kirchenpolitisches Programm entworfen. Metternich hoffte, daß Gregor XVI. als Mann der Gegenrevolution sich der „politischen Tollheit des Zeitalters" kräftig widersetzen würde. Der einfache, bedürfnislose, in den scholastischen und realen Wissenschaften wohl bewanderte Mönch auf Petri Stuhl unterdrückte sofort die Revolutionsversuche in Rom und rief die Hilfe Oesterreichs an

gegen den in Bologna, Umbrien und den Marken ausgebrochenen Aufstand, der rasch niedergeschlagen werden konnte. Obwohl der Kardinal-Staatssekretär Bernetti administrative Reformen in Aussicht gestellt hatte, beschäftigte sich im April und Mai 1831 in Rom eine Konferenz der Gesandten von Oesterreich, Frankreich, England, Rußland und Preußen mit den inneren Verhältnissen des Kirchenstaates. Das Ergebnis war das vom preußischen Gesandten von Bunsen redigierte Memorandum vom 31. Mai, worin folgendes verlangt wurde: Eine Amnestie für alle, die in politischer Beziehung bloßgestellt, ins Ausland geflüchtet waren und meist in Frankreich und England weilten, es waren etwa 2000; Beteiligung der Laien an Verwaltung und Justiz; Wiederherstellung der von Leo XII. aufgehobenen, durch das Volk zu wählenden Provinzialräte, Selbstverwaltung der Gemeinden; Einsetzung eines aus Laien bestehenden Staatsrats und einer Finanzkonsulta; endlich „Garantien gegen die Veränderungen, die ein Wahlreich mit sich bringt". Der Papst hätte den Vertretern der Großmächte bedeuten können, sie möchten ihren Auftraggebern nahe legen, doch vor der eigenen Tür zu kehren, statt über die päpstliche Regierung zu Gericht zu sitzen; er versprach aber unter Betonung seiner Selbständigkeit, den Wünschen möglichst Rechnung zu tragen. In den Verwaltungen wurden denn auch verschiedene Reformen durchgeführt, z. B. Provinzial- und Munizipalräte, die von der Regierung ernannt werden sollten, bewilligt. An die Spitze der vier Legationen traten Laien. Ein Staatsrat aus Laien wurde verweigert, dagegen eine allgemeine Amnestie verkündigt, von der 38 Rebellenführer ausgeschlossen waren. Da Ende 1831 in den Legationen wieder Unruhen ausbrachen, griffen die Oesterreicher ein und besetzten am 28. Jänner 1832 Bologna. Für Frankreich war die österreichische Invention Anlaß, ebenfalls Truppen nach Italien zu entsenden, die im Februar Hafen und Stadt Ancona okkupierten. Die Oesterreicher und Franzosen blieben nun sieben Jahre im Kirchenstaat. Der kluge Kardinal Bernetti faßte den Plan, zur Sicherung der päpstlichen Staaten ein nationales Heer aus Eingeborener zu schaffen, so daß die allenthalben verhaßten Soldtruppen überflüssig würden. Metternichs Einfluß erreichte aber die Entfernung Bernettis aus der römischen Staatskanzlei. Sein Nachfolger seit 1836, Kardinal Lambruschini, der die absolutistischen Grundsätze hochhielt, trat dem radikalen und gemäßigten Liberalismus scharf entgegen. Uebertretungen der Kirchengebote wurden oft mit Polizeistrafen geahndet. Manches geschah zur Hebung des allgemeinen Wohlstandes. Für Bauten, Ausgrabungen, öffentliche Anstalten gab die päpstliche Regierung viel Geld aus. Neue Land- und Wasserstraßen dienten der Wiederbelebung des Ackerbaues, Hafenverbesserungen, Flußregulierungen der Förderung von Handel und Gewerbe. Gregor XVI., dessen Milde, Freundlichkeit und Wohlwollen viel gepriesen wurde, scheint sich der Mängel der inneren Politik bewußt gewesen zu sein. 1843 äußerte er, die bürgerliche Verwaltung der römischen Staaten bedürfe einer großen Reform, aber dazu sei er zu alt gewesen, als man ihn zum

Papste gewählt; er habe nicht geglaubt, so lange zu leben; die Arbeit anzufangen, habe er nicht gewagt, denn wer sie beginne, müsse sie durchführen; einem jüngeren Papst werde es zufallen, diese Tat zu vollbringen, ohne die man nicht fortexistieren könne. – Seine drei letzten Jahre sind ihm durch Ruhestörungen in den Legationen verbittert worden. Rimini fiel im September 1843 einer Schar von Abenteurern in die Hände und wurde ausgesogen. Zahlreiche Flugschriften posaunten die wirklichen und vermeintlichen Mißstände der Verwaltung und Justiz des Kirchenstaates hinaus. Erwähnt sei die 1846 erschienene Schrift Massimo d'Azeglios „Ultimi casi di Romagna", welche alle Schäden der Verwaltung in der Romagna geißelte, aber für die katholische Religion und ihr Oberhaupt Worte größter Verehrung hatte. Noch schärfer sprach sich Gino Capponi, eine der edelsten Gestalten unter den geistigen Begründern des geeinten Italien, in der Pariser „Gazzetta italiana" über dieselben Verhältnisse aus; doch betonte er, daß an dem weltlichen Besitzstande und der Souveränität des Papstes nicht gerüttelt werden dürfe. Eine drastische Darstellung der Zustände im Kirchenstaat hat der Staatsmann Luigi Carlo Farini, 1847 Unterstaatssekretär im päpstlichen Ministerium des Innern, in seiner Geschichte des Kirchenstaates gegeben. Ist auch parteiische Entstellung und Einseitigkeit nicht zu leugnen, so bleibt doch noch genug übrig, was zu berechtigten Klagen Anlaß bot. Eine Schilderung des dem Papste so wohlgesinnten Historikers Cesare Cantù läßt die Gebrechen des damaligen Kirchenstaates erkennen. Nicht Gregor XVI. war dafür verantwortlich, denn vieles wurde dem mit Arbeit überladenen Greis verheimlicht. Manches Unerfreuliche hatte im Volkscharakter, territorialen und klimatischen Verhältnissen seinen Grund, wie Hergenröther nachzuweisen gesucht hat. Sicher ist bei manchen Beschwerden viel übertrieben worden. Auch Fr. X. Kraus, der für die Mißstände im damaligen Italien ein scharfes Auge hatte, meint: „In Wirklichkeit ließ sich von diesem Staate behaupten, daß er *besser als sein Ruf war*."

Die ersten Jahre Pius' IX.

Am 16. Juni 1846 wurde der Bischof von Imola, Kardinal Johann Maria Graf Mastai-Ferretti, mit 54 Jahren zum Papst gewählt. Als national gesinnt geltend, war er der Kandidat jener Kardinäle gewesen, die mehr Entgegenkommen gegenüber den nationalen Wünschen der Bevölkerung für angezeigt hielten. Pius IX. besaß Vorzüge, welche seine Wahl als eine glückliche erscheinen ließen. Schon durch sein Aeußeres bezauberte er. Tiefe Frömmigkeit, Geist und Witz, große Herzensgüte und glänzende Beredsamkeit waren ihm eigen. Daß sein nervöses Temperament zwischen Begeisterung und Niedergeschlagenheit schwankte und bedeutende geschichtliche und staatsrechtliche Kenntnisse ihm fehlten, waren Mängel in höchst schwierigen Zeitverhältnissen.

Da Pius IX. mit dem starren Regierungssystem seines Vorgängers brechen, die Landesverwaltung reformieren, die Regierten mit den Re-

gierungen versöhnen wollte, war er bald der populärste Mann in Italien. Er gewährte öffentliche Audienzen, ließ die politischen Untersuchungen einstellen und erließ bereits am 16. Juli eine Amnestie für die zahlreichen politischen Gefangenen und Verbannten des Kirchenstaates. Die Folge war, daß nun das päpstliche Gebiet mit revolutionären Elementen überschwemmt wurde, katilinarischen Existenzen, die nichts zu verlieren und alles zu gewinnen hatten. Im folgenden Jahr milderte der „Papst des Fortschritts", als den man Pio nono feierte, das Zensurgesetz, schuf einen Ministerrat, führte die Bürgerwehr ein, stellte die Munizipalverwaltung der Stadt Rom wieder her. Hier machten die Klubs sich immer mehr bemerkbar, indem sie das Volk fanatisierten und allmählich die Herrschaft an sich rissen. Unzufrieden über den Gang der Dinge, machte der Staatssekretär, Kardinal Gizzi, am 10. Juli 1847, einem Verwandten des Papstes, dem tüchtigen und eifrigen Kardinal Ferretti, Platz. Nur ein halbes Jahr hindurch vermochte der neue Staatssekretär durch sein persönliches Ansehen die gärenden Elemente noch im Zaum zu halten. Am 14. Oktober eröffnete Pius IX. einen Staatsrat von Männern, die den verschiedenen Teilen des Kirchenstaates entstammten, eine Einrichtung, welche bestimmt schien, als Uebergang zu einer möglichen Volksvertretung zu dienen. Solcher „Liberalismus" löste in Italien endlosen Jubel aus. Als der österreichische Botschafter im Namen Metternichs bemerkte, diese Bestrebungen richteten ihre Spitze gegen Oesterreich, erwiderte der Papst kühl: „Als Italiener kann ich sie nicht mißbilligen." Er wurde nun als Nationalheld gefeiert. In einem zu Paris gedruckten Brief forderte Mazzini den Papst auf, sich an die Spitze der nationalen Einheitsbewegung zu stellen. Den dämonischen Revolutionär wies Pius ab, indem er in einer Allokution vom 17. Dezember 1847 gegen die Schmach protestierte, den Papst als Teilnehmer und Begünstiger eines jede positive Religion aufhebenden Indifferentismus darzustellen, seinem den ganzen Erdkreis überspannenden Amt einen heidnischen Nationalfanatismus unterschieben zu wollen, ihn zum Träger eines italienischen Kalifats herabzuwürdigen.

Unablässig waren die radikalen Demagogen bemüht, den Papst zu ihrem gefügigen Werkzeug zu machen. Als am Abend des 1. Jänner 1848 ihm 34 Forderungen „des Volkes" vorgelegt werden sollten, worunter auch solche betreffend die Vertreibung der Jesuiten, die Preßfreiheit, den italienischen Bund, erschien Pius nicht, versprach aber schließlich, dem aufgeregten Volke tags darauf einen Beweis seines Vertrauens zu geben. Er fuhr also durch den Corso zum Quirinal inmitten einer „Ovation", welche Cesare Balbo also deutete: „Das triumphierende Volk bejubelte, bekränzte, beflaggte sein Opfer." In seinem Palast angekommen, brach der Papst ohnmächtig zusammen. Er hatte sein Volk kennen gelernt.

Die revolutionären Ereignisse in den Nachbarländern trugen zur Aufregung im Kirchenstaat bei. Im Jänner mußte der König beider Sizilien eine Verfassung erlassen; König Karl Albert von Sardinien-

Piemont gab am 8. Februar sein „Fundamentalstatut", dem am 17. Februar die vom Großherzog von Toskana gewährte Konstitution folgte. Am 8. Februar drängte in Rom ein Volkstumult zur Bewilligung von Laienministern und Pius IX. ernannte deren drei. Die Nachricht, daß am 22. Februar in Paris, am 13. März in Wien und am 18. März in Berlin die Revolution ausgebrochen, war Oel auf das Feuer in Rom und ganz Italien.

Unter dem Vorsitz des Kardinals Antonelli wurde am 10. März ein neues Ministerium aus sechs Laien und drei Geistlichen gebildet. Am 14. März folgte die Veröffentlichung des „Fundamentalstatuts für die weltliche Regierung des Kirchenstaates". Vorbehaltlich seiner vollen Souveränität in allen die Kirche berührenden Angelegenheiten gewährte der Papst durch diese Verfassung eine nicht bloß beratende, sondern auch beschließende Volksvertretung in zwei Kammern, eine von den steuerzahlenden Bürgern zu wählende Kammer von 100 Deputierten (consiglio dei deputati) und eine Erste Kammer (alto consiglio), deren Mitglieder der Papst auf Lebenszeit ernannte. Ueber beide Kammern wurde das Kardinalskollegium als Senat gestellt, ohne dessen Zustimmung kein irgendwie kirchliche Dinge berührendes Gesetz möglich war.

Während in Mailand, der Hauptstadt des lombardo-venezianischen Königreichs, die Revolution eine provisorische Regierung einsetzte, in Venedig Daniele Manin die Republik ausrief, entschloß sich König Karl Albert aus Furcht vor der Revolution, aus Ländergier und Haß gegen Oesterreich zum offenen Krieg gegen diese Macht und überschritt am 25. März mit seiner Armee den Ticino. Stürmisch verlangten die Italianissimi von Pius IX., daß auch er an Oesterreich den Krieg erkläre. Der Papst war in nicht geringer Verlegenheit. Am 30. März erließ er an alle Italiener eine Proklamation, die also begann: „Pius IX. den Völkern Italiens Gruß und Apostolischen Segen. Die Ereignisse, die in den beiden letzten Monaten mit so hinreißender Schnelligkeit aufeinander folgten, sind nicht Menschenwerk. Wehe dem, der die Stimme des Herrn nicht vernimmt, in dem Sturm, der jetzt dahinbraust, die Zedern und Eichen zersplitternd. Wehe dem menschlichen Hochmute, wenn er diese wunderbaren Umstände der Schuld oder dem Verdienste von Menschen zuschriebe, statt die verborgenen Ratschlüsse der Vorsehung zu verehren, sei es, daß sie sich auf dem Wege der Gerechtigkeit oder der Barmherzigkeit offenbaren, jener Gerechtigkeit, die den ganzen Umfang der Erde in ihren Händen hält! . . ." Er mahnte zur Demut und Eintracht, besonders zur Achtung und Erhaltung der Religion.

Der Zug päpstlicher Truppen an die Nordgrenze des Kirchenstaates wurde in den Zeitungen als Kriegserklärung des Papstes an den Kaiser von Oesterreich gedeutet. Ihr Befehlshaber, der Piemontese Durando, wollte sie mit den Truppen Karl Alberts gegen Oesterreich vereinigen. Das war ebenfalls der Wunsch des päpstlichen Ministeriums. Auch gemäßigte Männer, wie Graf Pellegrino Rossi, waren der An-

sicht, daß die nationale Bewegung sich gegen das Papsttum kehren würde, wenn nicht Pius sie entschlossen in die Hand nähme. Nach peinvollem Zögern erklärte der Papst am 29. April vor den Kardinälen, daß er neutral bleibe; sein Amt des obersten Apostolats, kraft dessen er alle Völker mit der gleichen väterlichen Liebe umfasse, mache es ihm unmöglich, gegen Oesterreich Krieg zu führen; auch werde er niemals an die Spitze einer italienischen Konföderation treten; wenn nichtsdestoweniger unter seinen Untertanen solche seien, die sich durch das Beispiel der anderen Italiener fortreißen ließen, so habe er keine Mittel, um ihre Leidenschaft zu dämpfen. Er mahnte dann zur Treue gegen die Fürsten und beteuerte, daß er nicht an eine Erweiterung der weltlichen Macht, sondern nur an Christi Reich, die Kirche, denke.

Diese Allokution bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte Pius' IX. Die Draufgänger sahen darin einen Verrat an der heiligen Sache der Nation. Sofort schlug die leichtbewegliche Volksgunst um. Das „Kreuzige ihn!" folgte dem Hosiannah! Während die Minister außer Antonelli ihre Entlassung einreichten, drohten die Radikalen mit Absetzung des Papstes. Er mußte sich das extrem demokratische Ministerium Mamiani aufdrängen lassen, das den Krieg „auch wider den Willen und ohne den Segen des Papstes" betrieb. In der am 5. Juni eröffneten Kammer erklärte es: „Unser Fürst als Vater aller Gläubigen bleibt in den hohen Sphären seiner himmlischen Autorität, lebt im klaren Frieden der Dogmen, verkündet der Welt das Wort Gottes, betet, segnet, spendet Gnaden. Er überläßt als verfassungsmäßiger Souverän und Regent eurer Weisheit die Besorgung der meisten zeitlichen Geschäfte." Auf diesen Ton war auch die kriegerische Adresse der Kammer gestimmt. Gegen eine solche Sprache verwahrte sich der Papst, indem er seine weltlichen Herrscherrechte betonte. Auch protestierte er gegen die kriegslustige Haltung der Kammer, die übrigens rasch gedämpft wurde, da Karl Alberts Truppen am 25. Juli bei Custozza unterlagen, während das päpstliche Kontingent in Vicenza kapitulieren mußte. Unterdessen hatte Pius unter dem Einfluß Rosminis seine Bereitwilligkeit zum Anschluß an einen norditalienischen Staatenbund kundgetan, ein Plan, der scheiterte, als ein neues Ministerium in Piemont das nationale Interesse zurückdrängte.

Am 16. September wurde der kluge, erfahrene Rechtsgelehrte und Politiker Graf Pellegrino Rossi, bis zum Sturz des Königs Louis Philippe französischer Gesandter in Rom, von Pius IX. mit der Leitung der Geschäfte betraut; denn wenn auch Kardinal Soglia das neue Ministerium präsidierte, so war doch Rossi dessen Seele. Er sollte gegenüber den immer dreister auftretenden Revolutionären Ordnung und Gesetzlichkeit wiederherstellen und die Verfassung vom 14. März durchführen. Die Umstürzler haßten ihn als Reaktionär, aber auch die Freunde des Absolutismus waren ihm, dem Anhänger der konstitutionellen Monarchie und der Reformen, abgeneigt. Als Rossi am 15. November den Palast der Cancelleria zur Eröffnung der seit dem 26. August vertagten Kammern

betrat, traf ihn auf der Treppe der Dolch eines Meuchelmörders tödlich. Der ruchlose Pöbel umstellte am folgenden Tage den Quirinal und machte von den Waffen Gebrauch, wobei der am Fenster stehende Prälat Palma getötet wurde. Schon legte man Feuer an die Tore, als der Papst, um weiteres Blutvergießen zu verhindern, ein demokratisches Ministerium anerkannte, indem er zugleich in Gegenwart der Gesandten gegen die seine Freiheit vernichtende Gewalttätigkeit protestierte. Die Häupter der Umsturzpartei, Sterbini, Ciceruacchio und andere trieben es immer toller. Man entwaffnete die Schweizergardisten und ersetzte sie durch Bürgerwehr, so daß der Papst jetzt Gefangener seiner Untertanen war. Da er seine Würde und sein Leben in größter Gefahr sah, brachte er am 24. November einen seit einiger Zeit gehegten Fluchtplan zur Ausführung. Mit Hilfe des französischen und besonders des bayrischen Gesandten Grafen Spaur entkam Pius IX. nach Gaeta im Königreich Neapel.

Auf Anregung des Circolo popolare, an dessen Spitze Karl Lucian Bonaparte, Fürst von Canino stand, maßte sich in Rom am 11. Dezember eine provisorische Staatsgiunta mit drei Mitgliedern die Gewalt an. Von ihr leitete ein neues Ministerium seine Autorität her. Bei den Wahlen zu einer konstituierenden Versammlung von 200 Abgeordneten, die am 5. Februar 1849 eröffnet werden sollte, erlangten die Umstürzler um so leichter einen vollen Sieg, als der Papst den Teilnehmern die Exkommunikation angedroht hatte. Am 9. Februar erklärte die Constituente mit 142 gegen 23 Stimmen das Papsttum der weltlichen Herrschaft für verlustig und proklamierte die römische Republik. Der Minister des Innern, Advokat Armellini, feierte das Volk als „den einzigen Souverän, den wahren Gott". Am 29. März, sechs Tage nach der entscheidenden Niederlage der Piemontesen bei Novara, wurde in Rom ein Triumvirat gewählt: Mazzini, Saffi und Armellini. Während die Republik triumphierte, war die Ewige Stadt dem schlimmsten Gesindel preisgegeben. Schmachvolle Orgien spielten sich ab. Die Kirchen und Klöster wurden geplündert, die Priester mißhandelt, mehrere grausam ermordet. Um das Volk leichter betrügen zu können, ließen die Triumvirn von unwürdigen Geistlichen Gottesdienst mit patriotisch-republikanischem Einschlag abhalten. So in St. Peter am Osterfeste durch Don Spola, den Theatiner Ventura und den Barnabiten Alessandro Gavazzi, der 1850 in England protestantisch wurde und Garibaldi als Feldgeistlicher begleitete; bei diesem Gottesdienst in der vatikanischen Basilika nahm Mazzini den Thron des Papstes ein. Die Staatskassen wurden geleert, die Güter der „toten Hand" geraubt. „Auch dem blödesten Auge mußte klar sein, daß diese Republik nicht bloß mit der weltlichen Herrschaft, sondern auch mit der Religion und der Kirche definitiv aufräumen wollte", schreibt Fr. X. Kraus. „Das dämonische Element, welches in dem italienischen Sektiererwesen seit Jahrhunderten gezüchtet worden war, feierte hier seine frechsten Triumphe."[1]) In Imola, Sini-

[1]) Cavour. 1903, München, S. 41.

Zaglia, Ancona, Loreto und andern Städten des Kirchenstaates wurden ebenfalls mancherlei Schandtaten verübt.

Pius IX hatte inzwischen den Schutz der katholischen Mächte Oesterreich, Frankreich, Spanien und Neapel angerufen. Ihre Vertreter konferierten in Gaeta mit dem Ergebnis, daß am 14. April 1849 ein französisches Expeditionskorps unter Marschall Oudinot, Herzog von Reggio, in Civitavecchia landete. Der Präsident der französischen Republik, Prinz Louis Napoleon Bonaparte, wollte einerseits dem gegen Piemont siegreichen Oesterreich auf italienischem Boden den Rang ablaufen, anderseits war es ihm, dem schon der Kaiserthron seines großen Oheims winkte, um die Sympathien der französischen Katholiken zu tun. Die Oesterreicher besetzten die Romagna, die Marken und Perugia. Spanische Mannschaften erschienen am 4. Juni in Terracina. Die Aufständischen in Rom leisteten unter dem Kommando Garibaldis den Franzosen heftigen Widerstand. Den Vätern der Republik, die geschworen hatten, sich lieber unter Roms Ruinen begraben zu lassen, als das Feld zu räumen, gelang es, sich und die geraubten Schätze rechtzeitig in Sicherheit zu bringen. Nachdem das Oudinotsche Korps verstärkt worden, wurde die Ewige Stadt genommen. Am 3. Juli konnte Oudinot einziehen.

Frankreich drängte den Papst, die Verfassung aufrecht zu halten, eine allgemeine Amnestie zu erlassen und den Code Napoléon im Kirchenstaat einzuführen. Nach den schmerzlichen Erfahrungen des Jahres 1848, wo ihm sein weites Entgegenkommen gegenüber den liberalen Ideen so übel gelohnt worden, war jedoch Pius IX. antikonstitutionell geworden, wie er sich gegenüber Rosmini ausdrückte. Kraus bemerkt: „Konnte man es Pius IX. ernstlich übelnehmen, daß er nicht bloß mit diesem Auswurf der Hölle (den Helden der römischen Republik) nichts zu tun haben wollte, sondern daß ihm auch grauste vor der Wiederbetretung des Weges, der seiner Meinung nach mit Naturnotwendigkeit zu diesem Ergebnis geführt hatte?“ Eine Repräsentativverfassung sei mit der Unabhängigkeit und Freiheit des Papstes unvereinbar, das war nun der unverrückbare Standpunkt des Kardinal-Staatssekretärs Antonelli, über den das Urteil von Freund und Feind im wesentlichen übereinstimmt; er wird geschildert als geschickt, jedoch ohne höhere Bedeutung, ohne idealen Schwung. Die Verfassung wurde also nicht erneuert. Ein Motuproprio vom 12. September 1849 stellte statt des Parlaments einen Staatsrat von 15 Mitgliedern aus den verschiedenen Provinzen des Kirchenstaates und eine Finanzkonsulta von 25 Mitgliedern in Aussicht, welche Körperschaften im folgenden Jahr in Tätigkeit traten. Wenn auch drei Ministerstühle mit Laien besetzt werden sollten, so blieben doch im allgemeinen wieder die höheren Aemter Prälaten vorbehalten. Selbständige Provinzial- und Gemeindeverwaltung wurde gewährt, aber diese Autonomie war mehr Schein als Wirklichkeit. Die römische Stadtverwaltung führte ein Senator mit acht Konservatoren.

Am 12. April 1850 betrat Pius IX. wieder Rom. Die Bevölkerung empfing ihn mit Enthusiasmus. Er erließ eine Amnestie, von der jedoch die Triumvirn, die militärischen Befehlshaber der Revolution und die Mitglieder der provisorischen Regierung ausgeschlossen waren. Es gab viele Wunden zu heilen, welche die republikanischen „Volksbeglücker" der Stadt und dem Lande geschlagen. Der Papst regierte nun durch Antonelli in absolutistischem Sinn, aber milde, unter dem Schutze der Franzosen in Civitavecchia und Rom und der Oesterreicher in Bologna, Ancona und Ferrara. In den Gebieten westlich der Apenninen gärte es noch bis 1853, dann trat Ruhe ein, während jenseits des Gebirges bis 1856 trotz des eisernen Druckes der österreichischen Truppen die Wühlarbeit der Verschwörer sich immer wieder bemerkbar machte. Wohl blieben einschneidende Reformen aus, doch geschah in der inneren Verwaltung manches für die allgemeine Wohlfahrt. Das in den Stürmen von 1848 bis 1849 arg mitgenommene Budget wurde bis Ende der fünfziger Jahre ins Gleichgewicht gebracht, wobei die Steuern nur wenig erhöht zu werden brauchten. Rom erhielt eine gute Wasserleitung, sein Straßenwesen wurde sehr verbessert. Für den Bau von Eisenbahnen interessierte der Papst sich lebhaft. Die Zahl der Hörer an der römischen Universität verdoppelte sich. Auch in der Hauptstadt des Katholizismus erfuhr das zahlreiche Proletariat, daß man „unterm Krummstab" bequem lebt. Unzählige milde Stiftungen schützten vor Verhungerung und völligem Verkommen. Von Haß gegen die päpstliche Herrschaft war in der Bevölkerung fast nichts zu merken.

Roms Verwüstung seit 1870.

Von Dr Josef Massarette in Luxemburg.

An jeder italienischen Stadt haben sich die Machthaber des dritten Italien pietätlos vergriffen, mit roher Hand ehrwürdige Erinnerungen vernichtet. Ueberall sind uralte Straßen und Plätze, deren Geschichte an denkwürdigen Taten reich ist, auf die Namen Garibaldi, Vittorio Emanuele, XX Settembre u. dgl. umgetauft worden. Corrado Ricci, der bekannte italienische Kunsthistoriker und langjährige Generaldirektor der schönen Künste, beklagte im Herbst 1916 in der „Stampa" den vielerorts grassierenden Unfug, der darin besteht, daß man die herrlichsten Plätze, die noch das Gepräge großer Kunstepochen haben, durch scheußliche Werke moderner „Künstler" verunstaltet.

Die Degradierung der katholischen Weltmetropole zur Hauptstadt Italiens eröffnete eine Aera der Verwüstungen, die jeden Katholiken und jeden Kunstfreund mit Ingrimm erfüllen mußten. Ueber Rom im 15. Jahrhundert schreibt Ludwig v. Pastor:[1]) „In diesen nationalen Stiftungen der einzelnen Völker und Stämme spiegeln sich die katholische Welt und ihre Teile in der Ewigen Stadt wieder. Auf diese Weise ist Rom nicht bloß

[1]) Geschichte der Päpste (Freiburg i. Br. 1901) I. S. 253.

das Zentrum der katholischen Kirche, insofern es nach allen Seiten hin Leben und Heil spendet, sondern auch in dem Sinne, daß es fast den gesamten katholischen Erdkreis gewissermaßen im kleinen darstellt. Daher fühlt sich jeder Katholik in den Mauern der Papststadt alsbald doppelt heimisch. Rom war damals und auch später nicht eine eigentliche italienische, sondern gewissermaßen eine kosmopolitische Stadt, in der alle Völker in der Gemeinsamkeit der einen Kirche sich zusammenfanden und doch unter dem Schutz der Päpste ihre nationalen Eigentümlichkeiten bewahrten."

Für alle Männer der Wissenschaft und Kunst war Rom seit Jahrhunderten eine ideale Haupt- und Vaterstadt. Zäh wehrte sich der Protestant Hermann Allmers bei der Okkupation Roms gegen den Gedanken, daß es nicht mehr einzig das Eigentum aller Völker des Abendlandes sein solle. Er ahnte wohl, daß nunmehr nach Vandalenart gehaust würde „Ich kenne mein Rom nicht mehr", klagte Ferdinand Gregorovius vor 35 Jahren. Wie viel mehr Grund hätte er erst heute, sich zu entrüsten! Mehr als einen Notruf zur Erhaltung Roms erhoben in den 80er Jahren Schriftsteller deutscher Zunge. So wies Hermann Grimm in seinem Aufsatze „Die Vernichtung Roms" eindringlich auf die Verunstaltung des Stadtbildes und das rücksichtslose Abreißen denkwürdiger Bauten hin, aber es hat wenig geholfen. Ruggiero Bonghi, der Berichterstatter bei der Kammerdebatte über das Garantiegesetz, gewiß kein „Klerikaler", schrieb 1886 an die „Opinione" u. a.: „Das eine steht fest, daß wir Italiener von heute daran sind, Rom zum widrigsten Neste zu machen, das nur immer auf der Welt sich finden läßt. Notwendig war solches wahrhaftig nicht, um Rom zu einer würdigen Hauptstadt Italiens zu gestalten. Auch das steht fest, daß diese Freiheit, Rom in einen schimpflichen Zustand zu versetzen, einzig um Geld zu gewinnen, ein beklagenswertes Zeichen des sinkenden Geschmackes, ja des sinkenden moralischen Gefühles in Italien ist." Hettinger sah richtig voraus, daß das neue Rom eine Zwittergestalt sein, das ehrwürdige Alte zerstört würde, ohne daß ein wahrhaft schönes Neue an dessen Stelle trete. Bei der Umwandlung Roms, die 1870 anbrach und noch fortdauert, ist, wie Werner Weisbach unlängst in den „Preußischen Jahrbüchern" betonte, Rom das Schlimmste widerfahren, was unter den neuen Verhältnissen geschehen konnte, indem es dem Prinzip des „laissez aller" ausgeliefert wurde und „die Greuel kapitalistischen Gründerfiebers über sich ergehen lassen" mußte.

Wenn einsichtige italienische Patrioten davor warnten, die Stadt der Päpste zur Hauptstadt eines neuen Reiches, zur Residenz des Königs zu machen, so mögen manchem neben Gründen politischer Natur auch die Schwierigkeiten einer Umgestaltung der einzigartigen Stadt vorgeschwebt haben. Seit 1870 hat sich die Bevölkerung mehr als vervierfacht. Daß neue Stadtteile geschaffen werden mußten, ist klar. Auch aus sozial-hygienischen Gründen und mit Rücksicht auf die Geschäfts- und Verkehrsinteressen mögen gewisse Veränderungen nötig gewesen sein. Dabei hätte aber viel mehr Rücksicht genommen werden können auf Altes, Ehrwürdiges, künstlerisch Wertvolles. „Wie oft", sagte vor drei Jahrzehnten Nobili-Vitelleschi,

„könnte nicht durch eine kleine Modifikation in der Anlage des Baues eine kostbare Reliquie aus alter Zeit gerettet werden! Ja, gerade diese Rücksicht würde die öde Monotonie der geradlinigen Häuserreihen unterbrechen und auch den neuen Stadtteilen einen mehr originellen Charakter verleihen, der einer Stadt wie Rom entspricht." — Noch viele andere berufene Stimmen haben dem zerstörenden Treiben Halt geboten. Aber die modernen Vandalen, von denen es manchen vor allem darum zu tun war, den Stempel des päpstlichen Rom auszulöschen, den Charakter Roms als Hauptstadt der Christenheit möglichst zu beseitigen, sind meist doch durchgedrungen, weil sie es verstanden, immer wieder die Interessen der Bevölkerung vorzuschützen. Bei der Gleichgültigkeit weitester Kreise konnte die Zerstörungswut Blüten treiben, die anderswo undenkbar wären.

Die Goten und Vandalen und später die Söldnerscharen Karls von Bourbon haben Rom geplündert und eine Menge Kostbarkeiten geraubt, doch blieben die Monumente erhalten. Seit 1870 aber sind nicht wenige merkwürdige Bauwerke zerstört worden, nur weil es gewissen Fanatikern eine Freude machte, päpstliche Erinnerungen zu vernichten. Dies ist um so verabscheuenswerter, als sie wohl wissen, jedenfalls wissen könnten, daß ohne die Päpste Rom ein Schutthaufen geworden wäre, gleich den alten Weltstädten des Orients.

Richard Voß klagt: „. . . Aber das moderne, das königliche Rom, die Hauptstadt des einigen Italien, dieses Rom, für welches man Rom niederreißt, welches aus dem Schutte des alten Rom entsteht, häßlich und gemein wie eine Straßendirne — dieses neugeborene Rom durchschleicht der schlimmste aller Würgengel: der Geist des Gründertums. . . . Dringt ein siegreicher Feind in eine Stadt, ein Feind von barbarischer Gesinnung und Gesittung, und wird die besiegte Stadt einem solchen Feinde preisgegeben, so beklagt, aber begreift man es. Indessen: wer begreift ein Volk, welches so barbarisch ist, seine eigene Stadt zu zerstören? Und gar, wenn diese Stadt Rom heißt! Zu solcher Betrachtung drängt heutigentags alles in dem neuen, dem modernen Rom; solche Betrachtung ist das letzte Resultat, das Fazit eines römischen Aufenthaltes in unseren Tagen. Ob man auf einsamen Wanderungen von Roms vergangener Größe träumt, sich Roms zerschlagene Herrlichkeit von neuem aufbaut — im Kolosseum oder in der Villa Madama —, Rom bei der grellen Beleuchtung des Tages gesehen oder in einer Mondnacht als Phantasmagorie geschaut: Roms heutige Zerstörung durch Römer ist der Ausgangspunkt aller Gedanken eines jeden, der Rom liebt und für Rom fühlt. . . . Was Barbaren in Rom nicht zerstörten — nicht zu zerstören vermochten, das zerstören die Römer.

Um Rom zu zerstören, bedürfen die Römer jetzt der Barbaren nicht mehr: allein vollbringen sie es. Und sie zucken mit den Achseln oder sie lächeln bei dem Schmerz der Barbaren über die Vernichtung der römischen Stadt. . . Ueber Nacht wollen die Römer ein neues Rom haben; sie sagen freilich: wir müssen es haben! Um Rom zu dem zu machen, was es zum Staunen, zum Entzücken und zur Bewunderung der Welt geworden ist, waren Jahr-

tausende tätig: von der sagenhaften Zeit der ersten Könige bis zu Pio nono — Jahrtausende waren notwendig, um dieses einzige Rom hervorzubringen; und nun über Nacht soll ein neues Rom geschaffen werden, ein neues Rom um jeden Preis! Es sprechen diese edlen Römer: „Laßt uns schnell sein, laßt uns rasch ans Werk gehen, laßt uns ein neues Rom aus dem Boden stampfen!" Und sie stampfen es aus dem Boden, ganz gleich, was dabei zu Trümmern zerschlagen wird: Paläste und Villen, deren Namen europäischen Klang haben. Man sieht es wachsen, dieses neue Rom! Man sieht es jeden Tag höher und höher aufsteigen, weiter und weiter sich ausdehnen. Gleich einem häßlichen Ungetüm wälzt es sich über den geheiligten Boden, niedertretend, was ihm im Wege steht. . . . So entsteht in Rom ein neues Rom — durch die schnödesten Mittel. Dieses neue Rom gleicht einem frechen Emporkömmling, der sich breit macht, wo ein Edelmann nicht Platz findet. Dieses neue Rom gleicht schlechter Gesellschaft, die sich in eine Versammlung von Fürsten drängt. Und man muß sie darunter dulden. Schon bedeckt dieses neue Rom, auf dessen Gründung die modernen Römer so stolz sind, die ehrwürdigsten, durch Tradition und Erinnerung geweihten Stätten. Es erstreckt sich vom Lateran bis zum Viminal, schiebt sich zwischen Coelius und Palatin, entstellt die Landschaften beim großen Zirkus und der Pyramide des Cestius, umzingelt den Vatikan, besetzt den Hain, unter dessen Schatten das Marmorbildnis der großäugigen Göttin so lange friedlich thronte, macht Anstalten, sich der Villen Massimi und Patrizi, Albani und Mattei zu bemächtigen — dringt bis in das Herz Roms hinein, an der Heiligkeit des Kapitols rüttelnd. Man könnte sich für dieses schändliche Rom einen zweiten Nero wünschen, der darüber die Brandfackel schwänge. Aber das Werk wird vollendet werden und keine Zeit seine Spuren verwischen " [1])

So macht ein deutscher Dichter, der, ein Freidenker und Feind des Katholizismus, sicher gejubelt hat, als Rom dem Papste entrissen und Hauptstadt eines Königreiches wurde, der lange Zeit die Villa Falconieri bei Frascati bewohnte und Land und Leute zu kennen glaubt, seiner Entrüstung über das Treiben der modernen Verwüster Roms Luft.

Der bekannte Kunstkritiker Max Osborn, ein Jude, schrieb 1911: „Jammer über Jammer! Verbrechen über Verbrechen! Mitten in der ergreifenden Würde und Hoheit der Stadt hat man Neubauten von der schlimmsten Schauderhaftigkeit, die unsere Zeit ersonnen hat, hineingeknallt." [2]) Er meint besonders das Denkmal Viktor Emanuels II. auf dem Kapitol und den Justizpalast.

Am Passionssonntag 1885 wurde der Grundstein zu dem kolossalen Monument gelegt, das bereits mehr als 40 Millionen Lire verschlungen hat. Ihm fiel der altehrwürdige, an geschichtlichen Erinnerungen so reiche Konvent der Franziskaner auf Ara Coeli zum Opfer. Desgleichen der Palazzo Torlonia und der feingliederige Palazzetto, der, sich rechtwinklig an den Palazzo

[1]) Richard Voß, Du mein Italien, Stuttgart und Berlin, 1910, S. 247 ff. — [2]) Die Kunstschau, Beiblatt der Meister der Farbe. E. A. Seemann, Leipzig. Mai-Heft 1911, S. 51.

Venezia anlehnend, der Piazza am Südende des Corso seine Geschlossenheit gab. Durch die ungeheure Masse des Denkmals wird die ganze Umgebung erdrückt. Der kapitolinische Turm erscheint daneben nur mehr als lächerliches, unnützes Spielzeug. Steigt man aufs Forum hinunter, so fühlt man sich inmitten der Reste kostbarer antiker Säulen, Giebel, Simse, Gebälke, Reliefs durch den weißschimmernden Koloß gestört. Vom Aventin, vom Janiculus, vom Pincio, von der Piazza del Popolo aus ist das alles protzenhaft beherrschende, das Stadtbild in barbarischer Weise beeinträchtigende Riesenmonument sichtbar. Die Arbeiten dauern bereits 32 Jahre und es dürften noch sechs weitere dahingehen, bis sämtliche Skulpturen (die bei der Enthüllung am 6. Juni 1911 in Gips angebracht waren) in Stein ausgeführt sein werden. Vor mehreren Jahren zeigten sich bereits Risse in der Marmorbekleidung. Auch der Mauerkern hat gelitten, da die zum Teil in sandigem Grunde stehenden Fundamente an verschiedenen Stellen nachgaben.

Die Architektur dieses Denkmals steht allerdings auf einem höheren Niveau als die des Justizpalastes, der sich am Tiber zwischen Pincio und Petersdom breitmacht, eine schneidende Dissonanz zu der Umgebung bildend. Nicht mit Unrecht hat man den unförmigen Koloß als Triumph der Geschmacklosigkeit, als Karikatur des Grandiosen bezeichnet. Aus der Ferne gesehen, verunziert er das römische Stadtbild, während seine Schwerfälligkeit den nahen Beschauer bedrückt. Osborn sieht darin „ein wahres Muster der Uneinheitlichkeit, der Zerrissenheit, des Mangels an architektonischer Disziplin, ohne jedes Gefühl für die Lapidarsprache von Maßen und Flächen." Die Ueberladung des Palastes mit allerlei Zierat außen und innen wirkt direkt abstoßend. Das ganze Schema kunstgeschichtlicher Motive ist hier erschöpft. Tier- und Menschenköpfe, Masken überall, dazwischen unzählige Festons, Girlanden, Rosetten, Wappen, Medaillons, Inschriften, Säulen und Säulchen. — Die Hauptbedingung, daß der Palast seinem Zweck entsprechen müßte, ist nicht erfüllt. Alle klagen, Richter und Advokaten. Die Räume sind, ein Hohn auf die gewaltige Masse des Ganzen, zu klein; die ganze Anordnung läßt vieles zu wünschen übrig.

Die kolossalen Bauten, mit denen man Rom verunstaltet hat, da sie, an sich geschmacklos, dem Charakter der Stadt keineswegs entsprechen, sollten politischen Zwecken dienen, neben den Ruinen des heidnischen Rom und den herrlichen Denkmälern der Papstresidenz eine dritte Zivilisation symbolisieren. Der Justizpalast wurde jedoch zum Denkmal der Bestechlichkeit hochpatriotischer Abgeordneten und Beamten, der Unehrlichkeit angesehener Unternehmer, die sich hoher Ordensauszeichnungen erfreuen. Das steht fest, wenn auch die skandalöse Strafsache nach Ausbruch des Krieges erstickt wurde. Auch beim Monument Viktor Emanuels II. sollen Verschleuderungen von Millionen zu beklagen sein.

Eine Reihe um Neu-Italien angeblich verdienter Männer haben in Rom Denkmäler erhalten, durchweg recht minderwertige Arbeiten, die bestimmt scheinen, den durch Jahrhunderte geheiligten Anblick wahrer Kunst zu stören. „Warum", so fragte jüngst Corrado Ricci, „stellt man Gioacchino Belli im Zylinderhut gegenüber dem Palast Anguillara auf? Was soll

Marco Minghetti in seinem Ueberzieher inmitten der mächtigen Formen des Palazzo Braschi und der feierlichen Zierlichkeit des kleinen Palazzo Farnesina?" Auf dem Janiculus beherrscht das Reiterstandbild Garibaldis die ganze Stadt. 25 Jahre nach der Einnahme Roms wurde das Denkmal, ein technisch anerkennenswertes, aber trockenes Werk Emilio Galloris aus Marmor und Bronze, enthüllt. Der Nationalheld des geeinten Italien hat den Blick drohend auf den nahen Vatikan gerichtet. Auf der Vorderseite stellt eine Gruppe den letzten Versuch der Bersaglieri Luciano Manaras bei der Verteidigung Roms gegen die Franzosen 1849 dar. Eine andere Gruppe gilt den Garibaldinern von San Fermo, Marsala, Mentana. Zu beiden Seiten sind die Länder, in denen der „Ritter der Menschheit" Waffentaten vollführte, symbolisiert. Ein Denkmal des erbitterten Gegners des Papsttums, aber auch des eifrigen Republikaners, der Garibaldi innerlich stets geblieben. In der Nähe stehen die Büsten bekannter Männer des ‚Risorgimento', die „galleria dei banditi", wie man sie ironisch genannt hat.

Wie mancher durch Geschichte, Kunst und Religion geweihte Punkt ist durch die Tiberkais zugrunde gegangen! Bei der Anlage neuer Stadtviertel mit ihren monotonen Miethäusern hat man leider auch Katakomben zerstört. Das geschah z. B. 1872 zwischen der Via Nomentana und der Via Salaria mit wichtigen Teilen des Coemeterium Saturnini und der Katakombe der heiligen Felizitas, so daß die päpstliche Kommission alles aufbieten mußte, um noch einiges retten zu können. Zahllose Kirchen, Klöster und interessante Häuser sind dem Verschönerungseifer pietätloser Stadtväter zum Opfer gefallen.

Päpste und Kardinäle haben Rom eine Reihe reichdotierter Spitäler geschenkt, wie sie überhaupt für die Werke der Nächstenliebe stets reiche Mittel zur Verfügung stellten. Nach der Einnahme Roms übernahmen die neuen Machthaber die Verwaltung der Spitäler, welche „laizisiert" wurden. Die Kranken fanden indes bald, daß vorher manches besser gewesen. Im Laufe der Jahrzehnte stieg die Bevölkerung der Ewigen Stadt bedeutend, immer glänzender wurde angeblich die italienische Finanzlage, aber in dem befreiten Rom hatte man kein Geld für neue Spitäler, die dringend notwendig geworden. Ja, man schaffte alte, berühmte Krankenhäuser einfach ab. So wurde im Sommer 1912 das im Jahre 1259 von Kardinal Capocci gegründete Spital S. Antonio auf dem Esquilin geschlossen. Seit der Okkupation war die Kirche dem Gottesdienst entzogen. In dem laizisierten Spital, welches 900 Kranke aufnehmen konnte, hatten die neuen Herrschaften während der vier Jahrzehnte so gründlich gehaust, daß an dem Allernötigsten gespart werden und man Schluß machen mußte. Ein anderes römisches Spital, das auf eine glorreiche Vergangenheit von fast sechs Jahrhunderten zurückblicken konnte, S. Giacomo degli Incurabili, 1325 von den Kardinälen Pietro und Paolo Colonna gegründet, wurde 1914 geschlossen. Mit diesem dicht am Korso gelegenen Spital ist das Andenken des heiligen Kamillus von Lellis eng verbunden. Nachdem er, an einem Beingeschwür leidend, als Jüngling hier aufgenommen war, bediente er selbst die Kranken und stiftete wenige Jahre später (1584) die regulierten

Diener der Kranken oder Väter des guten Todes, nach ihm auch Kamillianer genannt. Er reorganisierte dieses Spital und verbesserte die Krankenpflege in jeder Beziehung. Im 17. Jahrhundert hatte es dem Kardinal Salviati bedeutende Vergrößerung und Bereicherung zu verdanken. Er brachte dessen Jahreseinkünfte auf 300,000 römische Skudi. Daß dieses altehrwürdige Spital, ein Denkmal römischer Wohltätigkeit, ohne stichhaltige Gründe geschlossen wurde, rief unter der römischen Bevölkerung große Erbitterung hervor.

Zum schönsten und charakteristischsten Schmuck der Ewigen Stadt gehören ihre rauschenden Fontänen und sprudelnden Springbrunnen, deren Rom eine große Zahl besitzt. Es zeugt vom guten Geschmack der Päpste, daß sie die öffentlichen Plätze und Straßen mit Brunnen ausstatteten, die durchweg wirklichen Kunstwert haben. Sie tragen zur Belebung und Verschönerung des Stadtbildes nicht wenig bei. Leider haben die Herren des dritten Rom sich um diese Tradition so gut wie nicht gekümmert. Den neuen Stadtteilen und Plätzen wurden wertlose Monumente zuteil, doch blieb ihnen das Spiel der Fontänen versagt. Nur am Justizpalast sieht man zwei, die allerdings Grabmälern gleichen. Aber die Fontäne auf der Piazza Termini, dicht am Hauptbahnhof? Gewisse Moderne bilden sich viel auf diesen Brunnen der Najaden ein, mit dessen Ausführung 1870 der junge Sizilianer Mario Rutelli beauftragt wurde. Ströme von Tinte sind wegen dieser Fontäne vergossen worden. Selbst den Stadtvätern schienen die Nuditäten so aufdringlich, daß sie nicht den Mut fanden, das längst vollendete Werk zu enthüllen. Da eines Morgens war die hohe Umzäunung niedergerissen. Ob mit oder ohne Erlaubnis des Sindaco Colonna ist nicht aufgeklärt. Es war bestimmt gewesen, daß der Brunnen monumentalen Charakter haben sollte, sowohl durch die Majestät der Masse als durch die Wassermenge. Aber diese Wirkung wurde nicht erreicht. Der Brunnen paßt nicht zu den gewaltigen Resten der Diokletians-Thermen. Sein Platz wäre eher in Parkanlagen. Zur Erhaltung der von den Vorfahren überkommenen Fontänenzahl hat Neu-Rom leider fast nichts getan. Erfreulich ist gewiß, daß der im Jahre 1879 beseitigte Brunnen Fontanone di Ponte Sisto (1613 von Paul V. nach dem Plan Domenico Fontanas errichtet. 16 Jahre später aus den glücklicherweise noch erhaltenen Fragmenten in einiger Entfernung wieder aufgebaut wurde. Dagegen verschwand 1880 die an der Ecke der Via Sistina und Piazza Barberini gelegene schöne Fontana delle Api für immer. Wie leicht wäre es gewesen, das interessante Bauwerk anderswo wieder aufzurichten! Aehnlich erging es vor drei Jahren dem Brunnen auf der Piazza del Pianto.

Ueberhaupt hat die schließlich nach einem Fiasko obnegleichen von der Bildfläche verschwundene Nathansche Stadtverwaltung hundertmal bewiesen, daß sie für Erhaltung der Monumente keinen Sinn hatte. Rom in künstlerischer Beziehung zu ruinieren, schien wirklich eine Programmnummer des Nathanschen Blocks zu sein. Gestützt auf einen gefügigen Gemeinderat, wollte Ernesto Nathan in tollster Willkür wahnwitzige Pläne ausführen. Als „ein echtes Produkt der Aera Nathan" bezeichnet Ludwig v. Pastor[1]) den un-

[1]) Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance, Freiburg i. Br. 1916.

glücklichen Plan des Mailänder Architekten Sanjust, welcher das schönste noch erhaltene Stück aus dem Rom der Renaissance, das Coronari-Viertel, mit Vernichtung bedroht. Wenn Künstler und Archäologen dem haarsträubenden Beginnen des taktlosen Autokraten auf dem römischen Bürgermeisterstuhl entgegentraten, erging er sich in ordinärstem Geschimpfe. „Mag auch der oberste Rat der schönen Künste noch so oft schreien: Vade retro, Satana!, Satan wird doch durchdringen", proklamierte Nathan im Gemeinderat.

Rom modernisiert sich immer mehr zum Leidwesen aller Freunde von Kunst, Poesie und Geschichte Die Ewige Stadt war und ist Mittelpunkt für die katholische Welt, die Jahrhunderte hindurch dazu beigetragen hat, seine Monumente zu erhalten und neue hinzuzufügen. Auch Nichtitaliener haben ein Recht, gegen die Verwüstung Roms Einspruch zu erheben.

„Das alte Rom, das Rom, welches die Herzen sanft stimmte und emporhob, das Rom der die Seele labenden Empfindungen, das Rom des Unendlichen, das universelle Rom, unser schönes, großes, köstliches, bezauberndes Rom der Vergangenheit, jetzt überschwemmt durch eine neue Invasion der Männer aus dem Norden, die es gemein gemacht haben in der angeblichen Hoffnung, sie würden sich alsdann dort weniger fremd fühlen, soll dieses Rom, das jahrhundertlang Kopf und Herz der Menschheit gewesen, dazu verurteilt sein, nur mehr die Hauptstadt des italienischen Staates zu sein? Vielleicht wegen dieser Umstände hat von allen Schöpfungen Raffaels diesmal das Bild der Vertreibung Heliodors aus dem Tempel auf mich den tiefsten Eindruck gemacht. Im Hintergrunde sieht man den Hohenpriester, wie er kniend, mit gefalteten Händen, das Haupt in einer Bewegung unsagbarer Angst erhoben, zu dem gerechten Gott fleht. Vorn, etwas zur Seite, werfen zwei geißelschwingende Engel und ein dritter auf feurigem Roß den sakrilegischen Eindringling nieder und jagen ihn hinaus.

Jetzt sieht man im Vatikan nur den gefangenen Papst, der auch mit erhobenen Händen betet und fleht. Wer weiß, ob nicht eines Tages die Racheengel kommen werden?"

So gab vor 35 Jahren Emil Ollivier, der letzte Ministerpräsident Napoleons III., seiner Entrüstung über das Treiben der Machthaber in Rom Ausdruck.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.)

Missionsbericht.

I. Asien.

Vorderasien. Nach einer interessanten Zusammenstellung im Juliheft der „Katholischen Missionen" wirken dermalen unter den lateinischen Katholiken des Orientes (bei 60.000) ungefähr 200 Geistliche dieses Ritus. Davon sind etwa 35 Reichsdeutsche (Franziskaner, Lazaristen, Benediktiner, Karmeliten, Jesuiten, Kapuziner und einige Weltpriester),

etwa 40 Welt- und Ordenspriester aus Oesterreich-Ungarn, etwa 25 ottomanische Untertanen, die übrigen Italiener und Franzosen, die im Lande bleiben durften und in der Seelsorge aushelfen, wenn auch unter strenger polizeilicher Ueberwachung.

Leider sind die Arbeitskräfte nicht gleichmäßig verteilt. Während in größeren Städten mehrere Priester sitzen (in Konstantinopel allein ein Drittel), sind die kleineren Orte verwaist oder können nur von Zeit zu Zeit besucht werden.

Da von den im ersten Kriegsjahre beschlagnahmten gottesdienstlichen Gebäuden nur wenige zurückgegeben wurden, herrscht in der ganzen Mission eine schreckliche Kirchennot. Selbst in größeren Städten, wie z. B. in Aleppo, muß der Gottesdienst in Privatkapellen und Privatwohnungen abgehalten werden, da den Gläubigen keine einzige Kirche mehr zur Verfügung steht.

Aehnlich steht es mit den Schulen. Auch die mit der Türkei befreundeten Nationen hatten unter dem Mißtrauen, das man gegen die Privatschulen hatte und das zur Aufhebung und Beschlagnahmung zahlreicher Anstalten führte, schwer zu leiden. Doch hat die deutsch-österreichische Mission in dieser Hinsicht im letzten Jahre eine Besserung herbeigeführt und unter schwierigen Verhältnissen Erfreuliches geschaffen. Sie besorgt gegenwärtig etwa 25 zum Teile neu errichtete katholische Schulen mit rund 8000 Zöglingen und Kindern und hofft, ihre Zahl noch erheblich zu vermehren, falls die Heimat die notwendige Unterstützung zur Verfügung stellt.

Die Vertreter des Vereines vom Heiligen Lande gehen auch ernstlich daran, ein einheimisches katholisches Schulwesen zu begründen. Zunächst muß ein katholischer Laienlehrerstand herangezogen werden, da die Geistlichen, in deren Händen bisher ausschließlich der Unterricht ruhte, andere Aufgaben zu erfüllen haben werden.

Mögen die mutigen Kämpfer der Orientmission überall Verständnis und Unterstützung finden!

Kleinasien. In Eskischehir entwickelte sich das vor einiger Zeit errichtete Soldatenheim recht günstig; ein ähnliches Heim soll in Konia eröffnet werden. An dem von Ungarn in Smyrna errichteten wissenschaftlichen Institute wirken bereits fünf Gelehrte; in Adana soll ein österreichisches Hospiz entstehen.

Syrien. In Syrien beschränkt sich die Tätigkeit der Missionäre hauptsächlich auf Werke der Caritas, so namentlich auf die Errichtung und Leitung von Soldatenheimen und Waisenhäusern. Die Missionäre werden da in hervorragender Weise von den deutschen Borromäerinnen unterstützt, die auch Mädchenschulen unterhalten, so z. B. in Beirut, Aleppo und Damaskus.

Palästina. Nach Zeitungsmeldungen sollen die Engländer und Franzosen die Eroberung der heiligen Stätten anstreben. In den letzten Tagen wurde der Oelberg von feindlichen Fliegern mit Bomben belegt. In den Missionsverhältnissen scheinen keine besonderen Ereignisse eingetreten zu sein.

In Jerusalem wurden mehrere Schulen, die zeitweise geschlossen waren, wieder eröffnet. Die meisten deutsch-österreichischen Institute werden zu militärischen Zwecken, und zwar in erster Linie für deutsch-österreichische Soldaten verwendet.

Vorderindien. Aus den Missionen Vorderindiens liegen nur wenige Nachrichten vor. Fast alle Missionssprengel leiden Mangel an Geld und noch mehr an Personal. So heißt es in einem längeren Artikel über die Erzdiözese Kalkutta („Katholische Missionen", 1917 Juniheft): „Das Personal der Erzdiözese weist empfindliche Lücken auf. Fünf Deutsche wurden verbannt, fünf Patres übernahmen die verwaiste Mission von Assam und drei Mitglieder des Ordens wurden der Mission von Bombay-Porna überlassen. Außerdem sind sechs gestorben und manche unter der Last der Arbeit zusammengebrochen. Aus Belgien kann kein Ersatz kommen."

Aehnlich wird es in den meisten Missionen ausschauen. Trotzdem arbeiten die Missionäre mutig weiter und erreichen auch in manchen Sprengeln ganz erfreuliche Erfolge.

Ostasien. Der einheimische Klerus, der in den Missionen Ostasiens am zahlreichsten ist, bewährt sich während der Kriegsnot außerordentlich. Er zeigt sich seiner Aufgabe vollauf gewachsen und erntet auch volles Lob sowohl von Seite der kirchlichen Behörden als auch von Seite des Volkes. Alle Bedenken, die man gegen die einheimischen Priester vorgebracht, müssen nun schwinden; hoffentlich zieht man nun den einheimischen Klerus zu selbständigen Aufgaben heran.

China. China steht wieder einmal im Zeichen der Revolution. Dieses Mal ist die Revolution gewiß das geringere Uebel, da China durch dieselbe vor dem Kriege mit den Mittelmächten bewahrt wurde. Die Missionen nehmen ihren gewöhnlichen Gang, ausführlichere Berichte liegen nicht vor.

Japan. Dem japanischen Parlament liegt, wie eine Notiz im „Antoniusboten" besagt, ein Gesetz vor, durch welches das Christentum neben der japanischen Religion des Schintoismus staatlich als Landesreligion anerkannt werden soll. Daß die Annahme eines solchen Gesetzes für die Mission von größter Bedeutung wäre, liegt auf der Hand.

Korea. Im Widerspruche mit der religiösen Duldsamkeit im eigenen Lande hat die japanische Regierung für Korea zwei Dekrete erlassen, die, wenn sie buchstäblich ausgeführt werden, die Missionstätigkeit bedeutend hindern müssen. Das erste Dekret schreibt für alle Schulen, sogar die konfessionellen Schulen, völlige religiöse Neutralität vor. Das zweite bestimmt, daß kein Priester oder Katechet einer Religion sein geistliches Amt ausüben, keine Niederlassung gründen, einen Tempel, eine Kirche bauen dürfe ohne vorherige Genehmigung des Statthalters. Eine Würdigung dieser Dekrete bringen die „Katholischen Missionen" 1917, Juli.

II. Afrika.

Gallasländer. Am 11. Februar d. J. fand die Krönung der neuen Kaiserin in der Hauptstadt statt. Auch die Mission beteiligte sich an der

Feier durch Abhaltung eines Hochamtes mit Veni Creator und durch Gebete für das neue Herrscherpaar. Tags darauf wurden von den Muselmännern einige Christen niedergemetzelt, sechs Dörfer in Brand gesteckt und die Einwohner vertrieben. Nähere Daten über diese Christenmetzelei liegen noch nicht vor.

Uganda. Die Missionäre Ugandas arbeiten unermüdlich, obgleich ihre Zahl von 126 auf 88 zurückgegangen ist. Die Erfolge sind, wie Bischof Streicher an das „Echo aus Afrika" berichtet, sehr erfreulich. Das Vikariat zählt 150.603 Getaufte und 76.806 Katechumenen, zusammen 227.409 Katholiken. Im letzten Berichtsjahre (Juli 1915 bis Juli 1916) wurden 14.515 Personen getauft, darunter 5795 Erwachsene. Außer der Normalschule für Katechisten, die seit Oktober 1914 geschlossen ist, konnten sämtliche Anstalten zur Heranbildung von Priestern und apostolischen Arbeitern im Gange erhalten werden. Das Priesterseminar zählt 28 Studenten, das Knabenseminar 66 Zöglinge. Die Katechisten halten sich ausgezeichnet, ihre Zahl beträgt 1269. Die den Gläubigen auferlegte Steuer zur Erhaltung der Schulen, Kirchen u. s. w. wird genau geleistet.

Deutsch-Ostafrika. Ueber das Vikariat Bagamoyo schreibt Bischof Vogt unterm 20. Jänner 1917: Die Kriegsfolgen machen sich immer mehr fühlbar. Vielerorts sind die Früchte langer Arbeit- und Opferj hre vernichtet. Eine Mission mit etwa 40 Schulen wurde vollständig vernichtet. Die Zukunft scheint recht dunkel, jedoch den Mut verlieren wir nicht. Gott hat uns bis jetzt sichtlich beschützt. Auf ihn setzen wir unsere Hoffnung.

Eine Schilderung der Vorgänge bei der Eroberung Bagamoyos bringt das „Echo aus den Missionen der Väter vom Heiligen Geist" im Mai-Juni-Hefte.

Der Jahresbericht des Vikariates Tanganjika meldet 11.907 Getaufte, 6459 Katechumenen und 841 Taufen von Erwachsenen. Die 48 Missionäre werden in ihrer Arbeit von 17 Schwestern und 180 Katechisten unterstützt. Die Mission scheint durch den Krieg nicht besonders gelitten zu haben.

Aus den anderen Vikariaten liegen nur kurze Notizen aus Süd-Nyanza und Kivu vor.

Die Angaben des Jahresberichtes über das Vikariat Süd-Nyanza sind nicht vollständig. Erfreulich ist, daß 1760 Taufen von Erwachsenen verzeichnet werden Ein im „Afrika-Boten" erwähnter Brief des Bischofs Sweeos weiß aus mehreren Stationen recht Erfreuliches und Erbauliches zu melden.

Nach einem in Holland eingetroffenen Schreiben P. Schumachers vom 20. November 1916 befinden sich die Patres Schumacher, Dorders, Knoll und Hinkelbein, sowie mehrere Brüder in Nuasa und können sich fern vom Waffenlärm der Missionsarbeit widmen. Genauere Nachrichten fehlen. („Afrika-Bote.")

Nyassaland. Der Apostolische Vikar der Nyassa-Mission, Bischof Guilleme, kann höchst Erfreuliches berichten, die Mission hat kein einziges Werk aufgegeben, selbst die Filialstationen konnten regelmäßig besucht werden.

Die landwirtschaftlichen und industriellen Unternehmungen wurden im Berichtsjahre ausgebaut, und sichern nun der Mission feste Einnahmen. Die Zahl der Taufen ist gestiegen und betrug 1770, darunter 594 Erwachsene. 6599 Getauften stehen 7348 Katechumenen gegenüber. Das Missionspersonal setzt sich zusammen aus 26 Priestern, 4 Schwestern und 193 Katechisten.

Bangweolo. Die erfreulichen Fortschritte der Mission halten an. Wie der „Afrika-Bote" (Juni-Juli 1917 berichtet, nehmen an diesen Fortschritten besonders die Stationen Kajambi und Nkumbo Anteil. Die Mission zählt auf 8 Stationen 29 Priester, 6 Schwestern und 276 Katechisten.

Oberkongo. Das Vikariat verzeichnet für die Zeit vom Juli 1915 bis Juli 1916 1958 Taufen von Erwachsenen. Die Zahl der Getauften ist auf 12.726 gestiegen, die der Katechumenen beträgt 62.033. Die 270.731 Kommunionen zeigen, daß das Christentum echt ist. Die 154 Katechisten haben sich auch da gut bewährt. Von 51 Priestern und 20 Schwestern werden außer 64 Schulen 16 Waisenhäuser, 43 Armenapotheken und 18 Hospitäler geleitet. („Afrika-Bote.")

Kamerun. Nach einer ungefähren Statistik vom 1. Jänner 1917 betrug die Zahl der Katholiken im Vikariate Kamerun 43.142, die der Katechumenen 23.930. Die französischen Missionare — ihre Zahl ist auf 16 gestiegen — sprechen sich sehr lobend über die Haltung der Christen aus.

Unternigeria. Die Präfektur weist eine prächtige Entwicklung auf. Der Jahresbericht pro 1915/16 verzeichnet neben 9343 Katholiken 19.854 Katechumenen und 1309 Taufen. Auffallend groß ist die Zahl der Katechisten — 338 —, die der Mission hervorragende Dienste leisten.

Zentral-Afrika. Die Lage der Mission hat sich seit dem letzten Berichte nur wenig geändert. Die Missionäre der Hauptstadt Khartum erfreuen sich noch einer gewissen Freiheit und dürfen auch das nahe Omdurman besuchen, die übrigen sind in Nas-el-Tin bei Alexandrien interniert. Nach einem Berichte im Mai-Hefte der „Kathol. Missionen" sind es 8 Patres und 2 Brüder des Apostolischen Vikariates Khartum und 1 Pater und 1 Bruder der Apostolischen Präfektur Bahr-el-Ghasal, die nach Aegypten gebracht wurden, „um dem Bischof die Kosten ihrer Unterhaltung zu ersparen".

Die Station Lul unter den Schilluknegern wird durch italienische Mitglieder der Kongregation aus Bahr-el-Ghasal versehen, die Missionen Tonga und Dilling sind ohne Seelsorger. Dasselbe gilt von der Station Assuan, die politisch schon zu Aegypten gehört. Seit Anfang 1916 sind sämtliche Missionäre ausgewiesen.

Sudan. Die Sudan-Mission der Weißen Väter ist im Zeichen des Fortschrittes begriffen. Es wurde eine Katechistenschule mit 17 Schülern eröffnet, und es ist zu hoffen, daß durch diese in absehbarer Zeit auch Priesterberufe geweckt werden. Im letzten Jahre wurden 124 Erwachsene getauft. Die Gesamtzahl der Getauften beträgt 2617.

Selbst in Nord-Afrika sind Fortschritte zu verzeichnen. Der Jahresbericht meldet 11 Taufen von Erwachsenen und 1 Firmung, 210 Katechumenen und 1265 Getaufte.

III. Amerika.

Nordamerika. An den Universitäten und höheren Schulen Nordamerikas macht die von John Mott im Jahre 1886 ins Leben gerufene protestantische Missionsbewegung großartige Fortschritte; 1915 zählte man unter den jungen Akademikern bereits 2000 Vereine mit 100.000 Studenten, und seit dieser Zeit hat die Bewegung gewaltig zugenommen.

Hand in Hand mit der Studentenbewegung geht die Laienmissionsbewegung, deren Einnahmen im Jahre 1905 32 Millionen Mark betrugen, im Jahre 1910 dagegen schon 74 Millionen. Es gibt in Amerika Kirchengesellschaften, wo durchschnittlich jedes erwachsene Mitglied 10 Mark Missionsbeiträge im Jahre zahlt

Wären die Katholiken ebenso einig, welcher Gewinn wäre das für die katholischen Missionen, namentlich in unseren Tagen!

Die katholische Hierarchie Nordamerikas ist um zwei Apostolische Vikariate vermehrt worden, nämlich um Amerikanisch-Alaska und Yukon in Britisch-Alaska. Die Verwaltung des ersteren wurde den Jesuiten, die des letzteren den Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau Maria übertragen.

Einige interessante Daten über die Eskimo Mission von Alaska bringt das Juniheft der „Katholischen Missionen".

Mittelamerika. Die von dem vor kurzem verstorbenen Missionär Albert Ströbele gegründete Neger- und Mischlingsmission auf den Inseln Providence und St. Andreas im Karaibenmeere ist nun definitiv von den Josephiten von Baltimore übernommen und der Propaganda unterstellt worden.

In der Nordwestecke von ehemals Spanisch-Honduras ist das früher schon projektierte Vikariat San Pedro Sula errichtet und den Lazaristen übertragen worden.

Südamerika. In Südamerika sind seit dem Jahre 1900 nicht weniger als 17 Missionssprengel (4 Prälaturen, 5 Apostolische Vikariate und 8 Apostolische Präfekturen) errichtet worden, davon in Brasilien 7, in Columbia 5, 3 in Chile und 2 in Peru. Da auch mehrere übergroße Diözesen zerlegt wurden, so ist nun eine intensivere Missionsarbeit möglich. (Frb. k. M.)

Daß es hier Völkerschaften gibt, die für das Christentum wie geschaffen sind, zeigt ein Bericht des Franziskanerbischofes Bahlmann von Santarem, in dem es unter anderem heißt:

„Die Mandurukusindianer in Brasilien leben sehr sittenrein. Vielweiberei ist bei ihnen unbekannt. Vergeht ein Bursche sich mit einem Mädchen, das ihm nicht vom Häuptling zur Frau gegeben wurde, so müssen beide sterben. Gewöhnlich wohnen an zehn Familien in einem Zelt zusammen, und zwar so friedlich und einträchtig, daß es zum Staunen ist."

IV. Australien und Ozeanien.

Marianen und Karolinen. Die Mehrzahl der deutschen Kapuzinermissionäre, denen bei der Besetzung der Inseln von den Japanern volle Religionsfreiheit zugesichert worden war, mußte im Laufe des Jahres 1916 „aus militärischen Gründen" die Inseln verlassen. Die wenigen zurückgebliebenen Missionäre leiden überdies an drückendem Geldmangel und

erwarten dringend Hilfe von den benachbarten Missionssprengeln, die durch den Krieg weniger betroffen sind.

Neupommern. Die Lage der Mission scheint sich nicht verschlechtert zu haben. Der Obere, P. Dicks, ist aus dem Gefangenenlager in Sydney entlassen worden und hat die Erlaubnis bekommen, im Hause seiner dortigen Mitbrüder Aufenthalt nehmen zu dürfen.

Neuguinea. Die Mission des Kaiser Wilhelm Landes hält sich noch immer über Wasser. Sie leidet zwar so'chen Mangel an Bargeld, daß sie, um Proviant zu erhalten, einen Teil des Meßweines verpfänden mußte, aber der Missionsobere ist doch frohen Mutes und hofft für die Zukunft das beste.

In Britisch Neuguinea geht die Missionsarbeit ruhig voran, obgleich es auch da an Arbeitskräften mangelt.

Marshallinseln. Die verwaiste Mission der Insel Nauru wird von Zeit zu Zeit von einem französischen Pater der benachbar en Gilbert-Inseln besucht, da die Missionäre und die Schwestern bereits im Oktober 1915 von den Australiern ausgewiesen wurden.

Die Javaner, die die nördlichen Inseln des Vikariates besetzt halten, sind den Missionären gegenüber toleranter: doch ist der Leutemangel so groß, daß bis auf Jaluit und Arno sämtliche Missionsstationen aufgegeben werden mußten.

Samoa. Nach dem Tode des mächtigen Fürsten Tamasese wurde die Lage der Deutschen recht ernst. Die Ausweisungen und Internierungen häuften sich, und auch die Missionäre hatten schwer darunter zu leiden. Vier der tüchtigsten Missionäre, ein Laienbruder und eine Schwester sind bereits den Anstrengungen erlegen, und wenn nicht bald einheimische Priester nachrücken, werden einige blühende Stationen aufgegeben werden müssen. Die Schulen entwickeln sich bisher sehr gut: sie haben während des Krieges sogar Zuwachs an Kindern bekommen. (Frb. k. M.)

Salomonen. Auf den Nord-Salomonen herrscht Geld-, auf den Süd-Salomonen Leutemangel. Die Missionstätigkeit wird nicht gehindert.

V. Europa.

Norwegen. Der hochwürdigste Bischof Fallize dankt allen Gönnern für die Glückwünsche und die Gaben, die ihm und dem Vikariate anläßlich des 25jährigen Bischofjubiläums zugekommen sind.

Holland. In Holland hat sich ein Apostolischer Priesterbund gebildet, der sich die Aufgabe stellt, durch Wort und Schrift Begeisterung und Liebe für die Missionen in die Herzen der Katholiken zu tragen oder zu erhöhen. Dem neuen Vereine sind in wenigen Wochen 600 Priester beigetreten.

Italien. Auch in Nord-Italien hat sich ein ähnlicher Priester-Missionsverein gebildet, Mittelpunkt ist Parma, das seit Jahren bereits ein Missionsseminar besitzt.

Zweck des Vereines ist „organisierte Werbearbeit des Klerus" für die Weltmission der Kirche. Ein Auszug aus den interessanten Satzungen ist in den „Kathol. Missionen" S. 214 zu finden.

Deutschland. Der Xaveriusverein in Aachen hat eine Denkschrift herausgegeben, in der er gegen die erhobenen Beschwerden Stellung nimmt.

Die Jugend-Missionsbewegung macht erfreuliche Fortschritte. Ueber Wunsch der Bischöfe wurde sie dem Verbande der katholischen Jünglingsvereine eingegliedert.

Oesterreich. Die Sankt-Peter-Claver-Sodalität hat im Jahre 1916 809.126 K 97 h verteilt gegen 409.393 K 49 h im Jahre 1915. Dieser erfreuliche Erfolg ist der beste Beweis, daß die Kriegszeit nicht gar so ungeeignet ist für die Missionsarbeit, wie vielfach behauptet wurde.

Sammelstelle: Bisher ausgewiesen: 44.136 K 37 h. — Neu eingelaufen: Bei der Redaktion: Franz Sallinger, Kooperator in Preding (Steiermark), für den Franz-Xaver-Verein 100 K. Aloi: Lingnan, Pfarrer in Wusen (Ostpreußen), für die Heidenmission 149 K 25 h. Josef Badik, Pfarrer in Sziklaszoros (Ungarn), für die am meisten bedürftigen Missionen in Asien und Afrika 100 K. Elisabeth Wölscher in Zelsach bei Trebesing (Kärnten) für Heidenkinder (Missionen) 2 K. Durch Stadtschulrektor Backs in Geseke für Missionszwecke 30 K. Theologen-Missionsverein in St. Florian (Oberösterreich) für die Missionsunternehmungen in China und Japan 50 K. — Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 44.567 K 62 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend der Berichterstatter und die Redaktion

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Von P. Josef Hilgers S. J.

1. **Stoßgebet zum Herzen Jesu.** — O Herz Jesu im heiligsten Sakramente, vermehre in uns den Glauben, die Hoffnung und die Liebe.

Ablaß: 300 Tage jedesmal, sooft man dieses Stoßgebet verrichtet. Benedikt XV. 5. (17.) April 1917. Act. Ap. Sed. IX, 280.

2. **Anbetung des Altarsakramentes.** Jesus, mein Gott, hier im Sakramente deiner Liebe gegenwärtig, bete ich dich an.

Ablaß: 100 Tage jedesmal, sooft man mit den obigen oder mit andern Worten einen Akt der Anbetung erweckt vor dem im Tabernakel eingeschlossenen Sakrament. — 300 Tage jedesmal, sooft man in gleicher Weise das ausgesetzte heiligste Sakrament kniend anbetet. Pius X. hatte genau dieselben Ablässe am 28. Juni 1908 aber nur für das obige Stoßgebet verliehen. Act. S. Sed. XLI. 607. Benedikt XV. hat nun die gleiche Bewilligung durch Dekret vom 22. März 1917 auf alle derartigen Akte der Anbetung ausgedehnt, gleichviel welchen Wortlaut sie haben. Benedikt XV. 22. März 1917. Act. Ap. Sed. IX, 229.

Infolge der neuen Bewilligung Benedikts XV. gewinnen also alle Gläubigen die obigen Ablässe, wenn sie z. B. bei der Kniebeugung vor dem Tabernakel andächtig beten „Tantum ergo sacramentum veneremur cernui" („Darum laßt uns tief verehren ein so großes Sakrament") und ebenso, wenn sie bei der Aussetzung und beim Segen diese Worte der Anbetung auf den Knien mitbeten oder singen. Ebenso gewinnt man die Ablässe durch die Anfänge des bekannten Liedes: „Anbetung dir

verborgenes Engelbrot" und „Wir beten an, dich wahres Engelbrot."

Es sei hier noch daran erinnert, daß in den letzten Jahren auch für das folgende Stoßgebet besondere Abläße gegeben wurden:

„Es werde gelobt und angebetet ohne End' das heiligste Sakrament"

Ablaß: 300 Tage jedesmal — vollkommener Ablaß einmal im Monat, wenn man das Stoßgebet einen Monat lang täglich verrichtet. Bedingungen: Beichte, Kommunion, Gebet nach der Meinung des Papstes. Beide Abläße können den armen Seelen zugewendet werden. Pius X. 10. April 1913. Act. Ap. Sed. V, 211. Benedikt XV. 15. April 1915. Act. Ap. Sed. VII, 207.

Schließlich sei auch die schon früher gegebene, hieher gehörige Bewilligung erwähnt, welche sich in der Ablaßverleihung Pius' X. vom 28. Juni 1908 (Act. S. Sed. XLI, 607) an dritter und letzter Stelle findet.

100 Tage Ablaß gewinnt man jedesmal, wenn man beim Vorübergehen an einer Kirche oder Kapelle, in welcher das heiligste Sakrament aufbewahrt wird, ein äußeres Zeichen der Ehrerbietung macht. Auch dieser Ablaß kann den armen Seelen zugewendet werden. Der letztere Ablaß empfiehlt sich namentlich für Ordensleute und überhaupt für alle, die mit dem göttlichen Heiland unter demselben Dache wohnen, so daß sie täglich oft an der Türe der Kapelle vorübergehen.

3. **Bittgebete.** — 1. Jesus Christus, unser Herr, zu dir nehmen wir unsere Zuflucht. Heiliger Gott, großer Gott, unsterblicher Gott, erbarme dich unser und des ganzen Menschengeschlechtes. Reinige uns von unsern Sünden und Schwächen mit deinem göttlichen Blute. Amen.

2. O mein Jesus, ich glaube an dich, ich hoffe auf dich, ich liebe dich und schenke mich dir.

O meine heiligste Mutter Maria, gib mir Vertrauen zu dir.

Wann, o mein Jesus, werde ich die Schönheit deines Antlitzes schauen?

O Maria, du bist meine Stärke, meine Rettung, mein Friede und mein Heil.

Ablaß zuwendbar: 300 Tage jedesmal für die obigen Gebete. Benedikt XV. 21. Dezember 1916 (20. April 1917). Act. Ap. Sed. IX, 280.

4. **Ergebung in Gottes Willen.** — Mein Herr und mein Gott, schon jetzt nehme ich den Tod, in welcher Weise er auch immer nach deinem Gutbefinden mich treffen mag, mit allen seinen Aengsten, Peinen und Schmerzen aus deiner Hand gleichmütig und willig entgegen.

Vollkommenen Ablaß in der Todesstunde gewinnen alle Gläubigen, welche diesen Akt der Ergebung in den göttlichen Willen mit wahrer Liebe zu Gott nach dem Empfange von Beichte und Kommunion einmal in ihrem Leben erwecken. — Pius X. 9. März 1904. Act. S. Sed. XXXVI, 637.

Sieben Jahre und sieben Quadragenen gewinnt man jeden Monat einmal, wenn man den obigen Akt erneuert. Der Ablaß kann den armen Seelen zugewendet werden. Benedikt XV. 16. November 1916. Act. Ap. Sed. IX, 228.

Durch dieses Dekret vom 16. November 1916 hat der Heilige Vater Papst Benedikt XV. zu dem Sterbeablaß, den Pius X. bereits für das kurze Gebet verliehen hatte, noch einen großen, unvollkommenen Ablaß bewilligt, um die Gläubigen und besonders die Soldaten auf das Gebet aufmerksam zu machen und ihnen diese leichteste Art und Weise den Sterbeablaß zu gewinnen, von neuem zu empfehlen. — Vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 1916, S. 499.

5. **Anrufung der Gottesmutter.** — Mater mea, fiducia mea! O meine Mutter, du meine Zuversicht!

Ablaß: 300 Tage jedesmal, sooft man die allerseligste Jungfrau mit der obigen Anrufung verehrt. Der Ablaß kann den armen Seelen zugewendet werden. — Benedikt XV. 3. Jänner 1917; die Bewilligung wurde dem heiligen Offizium am 27. Jänner 1917 gemäß der päpstlichen Verordnung zur Einsicht vorgelegt. Act. Ap. Sed. IX, 229.

6. **Königin des Friedens, bitte für uns!** — Nachdem schon seit dem 16. November 1915 allen Bischöfen erlaubt war, die Anrufung der Gottesmutter als Königin des Friedens einstweilen in die lauretanische Litanei nach der letzten Bitte zur Königin des hochheiligen Rosenkranzes aufzunehmen, hat der Heilige Vater Papst Benedikt XV. nunmehr unter dem 5. Mai 1917 verordnet, daß Maria vom 1. Juni dieses Jahres an immer und überall in der Litanei also angerufen werde. Act. Ap. Sed. IX. 266.

7. **Der Toties-quoties-Ablaß zum Allerseelentage.** — Durch Dekret des heiligen Offiziums vom 25. Juni 1914 hatte Papst Pius X. für den 2. November jeden Jahres den vollkommenen Toties-quoties-Ablaß zum Troste der armen Seelen bewilligt. Dem Wortlaute nach schien der Ablaß stets an diesen Tag geknüpft auch dann, wenn Allerseelen auf einen andern Tag verlegt ist. Darüber wurde nun beim heiligen Offizium angefragt und unter dem 13. Dezember 1916 entschied dasselbe, daß dieser Ablaß (wie alle andern) mit der Verlegung von Allerseelen auch selber verlegt werde und stets nur dann gewonnen werden könne, wann der Allerseelentag wirklich gehalten wird. Am folgenden Tage, dem 14. Dezember, hieß Papst Benedikt XV. diese Entscheidung gut. — Act. Ap. Sed. IX, 179.

Im übrigen gelten für diesen Toties-quoties-Ablaß die allgemeinen Bestimmungen und kann derselbe deshalb durch Kirchenbesuche vom Mittag des Vortages angefangen durch volle 36 Stunden hindurch gewonnen werden. — Beringer-Hilgers, 14 Aufl. I, 616.

8. **Die Virga poenitentialis zu Rom.** — Zu Rom in der Laterankirche, in der Peterskirche und in S. Maria Maggiore haben dazu eigens bestellte Beichtväter, die Poenitentiarii minores, ihren Beichtstuhl für die Gläubigen der verschiedenen Sprachen der Welt. Aus diesen Beichtstühlen ragt die sogenannte Virga poenitentialis, die Bußrute hervor. Alle Gläubigen, welche sich nun in demütiger Bußgesinnung vor diesen Beichtstühlen niederknieten und sich mit der Bußrute von dem betreffenden Beichtvater berühren ließen, gewannen schon früher einen kleineren unvollkommenen Ablaß. In der Audienz vom 2. März 1917 hat Papst Benedikt XV. diesen

Ablaß auf 100 Tage erhöht. Derselbe kann von allen Gläubigen täglich einmal gewonnen und auch den armen Seelen zugewendet werden.

Dem Kardinal aber, der in der Karwoche das Amt des Großpönitentiars in den drei erwähnten römischen Basiliken versieht, verlieh der Heilige Vater die Vollmacht, allen Gläubigen, welche sich bei dieser Gelegenheit von dem Großpönitentiar in besagter Weise mit der Bußrute berühren lassen, einen Ablaß von 300 Tagen zu geben, der ebenfalls den armen Seelen des Fegfeuers zugewendet werden kann. Dekret der heiligen Pönitentiarie vom 6. März 1917. Act. Ap. Sed. IX. 191.

9. **Der Segen mit vollkommenem Ablaß im Dritten Orden des heiligen Franziskus für Weltleute.** — Die sogenannte Generalabsolution kann den Mitgliedern des Dritten Ordens des heiligen Franziskus öffentlich in der Versammlung der Mitglieder oder den einzelnen im Beichtstuhle gespendet werden, öffentlich am Tage, zu welchem der Segen mit vollkommenem Ablasse bewilligt ist, privatim im Beichtstuhle auch am ganzem Vortage dieser Ablaßtage.

Nunmehr hat Papst Benedikt XV. durch Breve vom 14. April 1914 allen Mitgliedern jenes Dritten Ordens das Vorrecht erteilt, diesen Segen mit vollkommenem Ablasse an einem beliebigen Tage der Oktav der Ablaßfeste zu empfangen. Infolge dessen kann die Generalabsolution von jedem Beichtvater im Beichtstuhle sowohl am Vortage der Ablaßfeste als auch an jedem beliebigen Tage der Oktave gespendet werden. Die öffentliche Erteilung des Segens an die versammelten Mitglieder kann sowohl am Feste selbst, als auch an einem beliebigen Tage der Oktave erfolgen. Act. Ap. Sed. IX, 262.

Von den erwähnten Ablaßfesten oder Tagen fallen einige auf einen Werktag. Deshalb war es den Mitgliedern des Dritten Ordens, welche an diesen Werktagen rechtmäßig am Kirchenbesuche gehindert sind, gestattet, die Absolution öffentlich oder privatim an einem Sonn- oder Festtage der Oktave jener Werktage zu empfangen. Allein durch die neue Vergünstigung Benedikts XV. ist dieses Vorrecht überholt und deshalb vollständig überflüssig geworden. — Ausführlicher wurde über die Spendung der Generalabsolution gehandelt im ersten Hefte dieses Jahrganges oben S. 205 ff.

10. **Uebertragung der Verwaltung des Ablaßwesens an die heilige Pönitentiarie.** — Durch die Konstitution Sapienti consilio vom 29. Juni 1908 war das gesamte Ablaßwesen sowohl was die Lehre vom Ablasse als auch den Gebrauch desselben angeht, der Kongregation des heiligen Offiziums zugeteilt worden.[1])

Papst Benedikt XV. hat nunmehr durch Motuproprio vom 25. März 1917 das ganze Ablaßwesen, insoweit es sich um den Gebrauch und die Bewilligung der Ablässe handelt, der Pönitentiarie übertragen, jedoch so, daß alles, was die dogmatische Lehre bei neuen Gebeten und Andachtsübungen betrifft, nach wie vor dem heiligen Offizium unterstehen soll. — Act. Ap. Sed. IX, 167.

---

[1]) Vgl. Beringer Hilgers I, 127 f.: s. diese Zeitschrift voriges Heft S. 411.

Alle Ablaßsachen und Fragen gehören also von nun an der heiligen Pönitentiarie an, die ihrem Wesen nach nicht eine päpstliche Kongregation, sondern eine Kurialbehörde, ein Gerichtshof, hauptsächlich zur Verleihung und Verwaltung von Gnaden ist.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Die Spendung der letzten Oelung in Notfällen.) Der Vollversammlung des heiligen Offiziums am 31. Jänner 1917 lag folgender Zweifel zur Entscheidung vor: „Sind, wenn das Sakrament der letzten Oelung im Notfalle mit einer einzigen Salbung auf die Stirne durch die Worte: »Per istam sanctam Unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen« gespendet wurde, falls dann die Gefahr vorübergeht, die einzelnen Salbungen, die nach dem Dekrete vom 31. Jänner 1907 nachgeholt werden müssen, sub conditione zu vollziehen oder nicht?" Die Antwort lautete: „Negative ad 1am partem: Affirmative ad 2am." Die Entscheidung erhielt am 1. Februar 1917 die päpstliche Bestätigung.

Die Bedeutung dieser Entscheidung ist solange nicht klarzustellen, als der Inhalt des angeführten Dekretes vom 31. Jänner 1907 nicht ermittelt wird. Ein Dekret dieses Datums findet sich nämlich in keiner der allgemein zugänglichen Ausgaben oder Sammlungen römischer Erlässe und Aktenstücke. Auch Micheletti, der in seinem „Jus Pianum" mit peinlicher Sorgfalt alle unter Pius X. erflossenen Erlässe päpstlicher Behörden zusammengetragen hat, kennt keinen Erlaß des S. Officium von diesem Datum.

Dieses Dekret zu kennen, wäre um so bedeutsamer, als sein Inhalt mit der bisherigen Lehre der meisten Autoren in direktem Gegensatz zu stehen scheint. Die Redaktion der Acta Sanctae Sedis [vol. 39 p. 273 s] - die damals (1904—1908) das authentische Amtsorgan zur Veröffentlichung der Erlässe des Apostolischen Stuhles waren — bemerkte in einer längeren Fußnote zum Dekrete vom 25. April 1906 über die Formel der unica unctio in Notfällen: „Cessante periculo, praesertim si aegrotus alia sacramenta secure suscipere non potuit, sub conditione repetendae sunt singulae unctiones in singulis sensibus sub suis particularibus formis, atque addendae simul sunt omnes orationes omissae. Quae norma apprime congruit praescriptionibus Ritualis Romani, et, quatenus melior fiat dispositio suscipientis sacramentum, ad maius gratiae augmentum obtinendum concurrit." Diese Privatansicht der Redaktion der Acta S. Sedis fand aber wenig Anklang unter den Theologen, die sich mehr und mehr dahin einigten, daß, wenn die letzte Oelung in dringenden Notfällen unica unctione und unica forma gespendet ist, nichts mehr nachzuholen sei.

Nun erfahren wir, daß unter dem 31. Jänner 1907 ein Dekret (vom S. Officium?) des Inhaltes erflossen sei, die Salbungen

müßten in diesem Falle doch nachgeholt werden. Und mit Bezug auf diese nicht weiter bekannt gewordene Entscheidung wurde nun am 31. Jänner 1917 die weitere Frage behandelt: Sind bei dieser Nachholung die Salbungen der Sinnesorgane sub conditione vorzunehmen oder nicht sub conditione, also absolut? — So wenigstens glaube ich — salvo meliori judicio — die nicht gerade sehr präzise Formulierung des dubium im neuen Dekrete auffassen zu müssen. Die Antwort besagt: Wenn der Schwerkranke nach der Notsalbung noch lebt („die Gefahr vorüber ist"), sind die Salbungen der einzelnen Sinnesorgane unbedingt (sine conditione) weiter zu führen. Nach dieser Auffassung wäre die gegenwärtige Praxis zu ändern. Die weiteren Salbungen wären dann als Vollendung des Ritus der begonnenen und im wesentlichen Akt abgeschlossenen Sakramentsspendung aufzufassen — nicht als ob die Spendung unica unctione ungültig gewesen wäre, sondern ähnlich wie die Nachholung der Taufzeremonien nach Spendung der Nottaufe.

Das gerade Gegenteil liest das „Kirchliche Verordnungsblatt für die Seckauer Diözese" 1917, VII. vom 24 Mai 1917 aus der neuen Entscheidung des S. Officium heraus. „Die S. C. S Officii hat nun unterm 9. März 1917 entschieden, daß in einem solchen Falle die weitere Salbung der Sinne auch bedingungsweise zu unterbleiben hat." So sehr diese Auslegung mit der heute allgemeinen Lehre der Pastoraltheologie übereinstimmen würde, scheint sie an dem Passus „ad tenorem Decreti diei 31 januarii 1907 supplendae" zu scheitern.

Da aber, wie gesagt, erst die Bekanntgabe des früheren Dekretes vom 31. Jänner 1907 Licht in den dunklen Sinn der Entscheidung vom 9. März 1917 bringen kann, wird es am besten sein, weitere authentische Aufschlüsse abzuwarten, ehe an der bisherigen Praxis etwas geändert wird. [A. A. S. IX. 178.]

(Gültigmachung klandestiner Mischehen durch Konsenserneuerung unter passiver Assistenz.) Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift (S. 412) wurde eine Entscheidung des S. Officium über die Gültigmachung klandestiner Mischehen mitgeteilt, die bereits am 20. November 1912 in der Vollversammlung dieser Kongregation gefällt, aber erst am 22. Dezember 1916 [A. A. S. IX. 13 s.] veröffentlicht wurde. Die auffallende Spannung zwischen dem Datum der Beschlußfassung und der Datierung des Promulgationsdekretes veranlaßte den Referenten, der Vermutung Ausdruck zu geben, es könnte ein Druckfehler vorliegen und die Entscheidung selbst am 20. November 1916 erflossen sein.

Von geschätzter Seite wurde dieser Vermutung entgegengehalten, daß im Dekrete die Bestätigung des Kongregationsbeschlusses durch Pius X. enthalten ist, der 1914 starb. Da in der Tat nicht anzunehmen ist, daß auch im Papstnamen eine Irrung unterlaufen sei, ziehe ich die in der Anmerkung zu S. 412 des vorigen Heftes ausgesprochene Vermutung eines Druckfehlers zurück.

Im „Kirchlichen Verordnungsblatt für die Lavanter Diözese" Nr. 2100 vom 12. April 1917 erscheint als Datum des fraglichen Dekretes der

22. Dezember 1912 angesetzt. Ist diese Aenderung als beabsichtigt zu betrachten, so will damit der Vermutung Ausdruck gegeben werden, daß im Datum des Dekretes ein Druckfehler in den A. A. S. unterlaufen sei. Diese Annahme scheint mir allerdings noch weniger wahrscheinlich. Man wird am besten tun, solange nicht etwa eine amtliche Richtigstellung erfolgt, festzuhalten, daß die fragliche Entscheidung tatsächlich im Jahre 1912 vom S. Officium gefällt und vom Papste bestätigt, aus uns unbekannten Gründen aber erst 1916 kundgemacht wurde.

In dem zitierten Amtsblatte der Diözese Marburg-Lavant wird weiters beigefügt: „Durch die letzte Bestimmung ist die Anordnung der Instruktion über die Eheschließung unter sogenannter passiver Assistenz: ‚Weigern sich die Ehewerber (welche ihre Ehe vor dem akatholischen Seelsorger geschlossen haben, aber später um die kirchliche Einsegnung bitten), die von der Kirche verlangten cautelae opportunae oder conditiones praescriptae zu leisten, so hat die passive Assistenz in der Art wie sub ›Zweiter Fall‹ angedeutet, stattzufinden‘, außer Kraft gesetzt.“ Aus Leserkreisen wurde auf den Gegensatz zwischen dieser amtlichen Weisung und den Erörterungen des Referenten im zweiten Heft dieser Zeitschrift (S. 413) aufmerksam gemacht. Es sei darum gestattet, auf den Gegenstand noch einmal etwas näher einzugehen.

Vor allem ist klar, daß sich der Klerus der Lavanter Diözese an die ihm gegebene Weisung strikte zu halten und künftighin die passive Assistenz zur Konvalidierung solcher Mischehen, die zuvor beim Pastor und ohne genügende Kautelen eingegangen wurden, nicht mehr zu leisten hat. Das ganze Institut der „passiven Assistenz“ ist ja ein äußerstes Zugeständnis, das die Päpste nur ungern, dem Drang der Verhältnisse nachgebend, für einzelne Gebiete der Kirche gemacht haben. Sobald ein Bischof dieses Zugeständnisses entraten kann, ist er befugt, wenn nicht verpflichtet, die weitere Leistung passiver Assistenz zu beschränken oder zu versagen. Tatsächlich wird sie auch in verschiedenen Diözesen Oesterreichs verschieden gehandhabt.

Wenn aber in Frage gestellt wird, ob mit der neuen Entscheidung des S. Officium vom 20. November 1912 (publiziert 22. Dezember 1916) die Leistung passiver Assistenz zur Konvalidierung solcher ungültig vor dem Pastor eingegangenen Mischehen für Oesterreich schlechthin unzulässig geworden sei, so glaube ich diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Ich begründe diese meine Ansicht, die ich schon im vorigen Hefte (S. 413) dargelegt habe, näherhin mit folgendem:

Das S. Officium hat unter dem 2. August 1916 [A. A. S. VIII. 316] entschieden, die passive Assistenz bei Eingehung von Mischehen sei nur zulässig „in illis regionibus, quibus ante Decretum Ne temere concessiones speciales factae ac instructiones datae fuerant a S. Sede, et tantum in casibus et sub conditionibus ibidem expressis.“

Zu diesen Gebieten, denen ein Ausnahmsrecht bezüglich der passiven Assistenz längst vor Ne temere vom Heiligen Stuhle bewilligt war, gehören die Diözesen Oesterreichs, soweit sie das im Jahre 1841 zum

deutschen Bunde gehörige Staatsgebiet umfassen; denn an die „Dioeceses Austriacae ditionis in foederatis Germaniae partibus" ist die vom Kardinal Lambruschini im Auftrag des Papstes Gregor XVI. unter dem 22. Mai 1841 diesbezüglich erlassene Instruktion „Cum Romanus Pontifex" gerichtet.

Allerdings behandelt diese Instruktion nicht speziell den Fall, daß eine Mischehe vorher beim protestantischen Pastor geschlossen und erst nachträglich beim katholischen Pfarrer anhängig gemacht wird, sondern allgemein den Abschluß einer Mischehe ohne Kautelenleistung. Aber da der Akt vor dem Pastor kirchlich null und nichtig ist, liegt eben auch in jenem besonderen Falle schlechthin der Abschluß einer unerlaubten Mischehe vor, für welchen „passive Assistenz" zugestanden werden kann.

So legte autoritativ der österreichische Episkopat in seiner „Instruktion über die Eheschließung unter sogenannter passiver Assistenz" (genehmigt in der VI Sitzung der bischöflichen Generalversammlung vom 16. November 1901) das päpstlich zugestandene Sonderrecht aus. Daß diese Auslegung auch vom Heiligen Stuhle selbst anerkannt wurde, ergibt sich aus der Antwort, welche das S. Officium auf eine Reihe von Anfragen des Bischofs von Linz erteilte, und die sich in den Akten des bischöflichen Ordinariates Linz vorfindet. Die vierte dieser Anfragen lautete: „Quodsi tandem (suppositis dimidiatis . . . cautionibus) consensus coram parocho velit renovari, postquam praestitus jam fuerat coram ministro haeretico, idque notum sit, vel ab ipsis sponsis parocho notificetur; numquid licet parocho talem irritum consensum postea assistentia passiva convalidare, etiamsi pars catholica nullo modo facti poeniteat absolutionemque a contractis censuris minime petat?" Die Antwort, welche Feria IV. 15. Junii 1898 in Cong. Gen. S. R. et Univ. Inqu. darauf erfloß, lautete allgemein: „Provisum generatim per Instructiones Gregorii XVI. 22. Maii 1841 et S. Off. 12. Februarii 1864." Daraus („hinc") wird dann im besonderen ad 4. gefolgert: „Hortetur parochus partem catholicam ad sacramentalem confessionem peragendam; si consentit, obtenta facultate illam absolvendi. Ecclesiae more solito reconciliet ac renovationi consensus adsistat. Si vero abnuat, attentis peculiaribus circumstantiis, tolerari etiam potest praesentia parochi passiva."

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß, wie der Abschluß, so auch die Konvalidierung ungültiger und unerlaubter Mischehen (nach vorausgegangener protestantischer Trauung) durch Leistung „passiver Assistenz" in den österreichischen Diözesen (soweit ihr Gebiet 1841 zum deutschen Bundesstaat gehörte) vom Heiligen Stuhle vor dem Dekrete Ne temere zugestanden war. Also ist sie es nach der Erklärung des S. Officium vom 2. August 1916 auch heute noch. Denn daß die als Antwort auf Anfragen eines „Ordinarius N." gegebenen Weisungen vom 20. November 1912 (promulgiert 22. Dezember 1916) nicht die ganz allgemein gegebene Declaratio des S. Off. vom 2. August 1916 aufheben oder einschränken wollen, ist schon darum evident, weil diese Declaratio fast vier

Jahre nach jenem (nun in den Acta Ap. Sed. veröffentlichten) Antwortschreiben an den unbekannten „Ordinarius N“ gegeben wurde. Auch legt der ganze Inhalt der Anfragen des „Ordinarius N.“ die Vermutung nahe, daß diese Fragen aus einem Gebiete kamen, dem die „passive Assistenz“ vom Heiligen Stuhle bis dahin nicht zugestanden war. Die Zweifel mochten durch das Dekret des S. Officium vom 21. Juni 1912 [A. A. S. IV. 443 s.] angeregt worden sein, auf das sie inhaltlich Bezug nehmen.

(Seligsprechung des ehrw. Dieners Gottes Josef Benedikt Cottolengo.) Eine päpstliche Bulle, datiert vom Ostersonntag, 8. April 1917, enthält die Seligsprechung des ehrw. Dieners Gottes Josef Benedikt Cottolengo, der eine ganz einzig dastehende Wirksamkeit als Apostel der Nächstenliebe in Turin entfaltete und am 30. April 1842 im Rufe der Heiligkeit starb. Ueber sein tatenreiches Leben und sein leuchtendes Tugendbeispiel vgl. diese Zeitschrift 1917, 1. Heft (S. 67—80).

[A. A. S. IX. 214 ss.]

(Die Geheimnispflicht derjenigen, welchen vom Heiligen Stuhle Informationen über Bischofkandidaten abverlangt werden.) Ein allgemeines Dekret der Konsistorial-Kongregation vom 25. April 1917 gibt nähere Erläuterungen über die strenge Verpflichtung zum Stillschweigen („secretum S. Officii“), welche jenen auferlegt ist, denen vom Heiligen Stuhle vertrauliche Informationen über Anwärter auf das bischöfliche Amt abverlangt werden. Sie dürfen den an sie ergangenen Auftrag in keiner Weise, auch nicht, um verläßlichere Erhebungen einziehen zu können, anderen offenbaren. Sie dürfen nicht so Erkundigungen bei anderen einziehen, daß daraus auch nur eine entferntere Gefahr, das Geheimnis zu offenbaren, entstehen könnte. Sie dürfen über die Informationen, die sie an den Heiligen Stuhl gegeben haben, gar niemandem und in gar keinem Falle, auch nicht unter dem Siegel der Beichte, etwas offenbaren. Verletzungen des Geheimnisses in der einen oder anderen angegebenen Weise hätten ipso facto die Exkommunikation zur Folge, von der sie niemand als der Papst, nicht einmal der Großpönitentiar, lossprechen könnte. Wenn ein solcher Vertrauensmann selbst keine sicheren Aufschlüsse geben, solche aber von anderen in völlig verläßlicher Weise und ohne die mindeste Gefahr für das Geheimnis erhalten könnte, wäre er allerdings ohne besondere Erlaubnis des Heiligen Stuhles befugt, sich bei anderen zu erkundigen, müßte aber diejenigen, von denen er die Mitteilungen geschöpft hat, in seinem Berichte an die Konsistorial-Kongregation namhaft machen. [A. A. S. IX. 232 s.]

(Teilnahme an spiritistischen Experimenten.) Das S. Officium hat in einem allgemeinen Dekrete vom 27. April 1917 folgende Entscheidung kundgemacht, die in der Vollsitzung vom 24. April 1917 gefällt und am 26. April vom Papste bestätigt worden war: Es ist durchaus unerlaubt, teilzunehmen an spiritistischen Veranstaltungen was immer für einer Art, bei denen die Geisterwelt sprechend oder sonstwie sich offenbarend eingeführt wird, mag ein sogenanntes „Medium“ gebraucht

werden oder nicht, Hypnose angewendet werden oder nicht, auch wenn alles unter dem Scheine der Ehrbarkeit und Frömmigkeit vor sich geht; und zwar ist es nicht bloß verboten, die Seelen oder Geister zu befragen und ihre Antworten zu hören, sondern auch nur zuzuschauen, selbst wenn es mit der stillschweigenden oder ausdrücklichen Verwahrung geschähe, keinerlei Beziehung zu den unreinen Geistern haben zu wollen.

[A. A. S IX. 268.]

(Zum Dekret über die Beichtväter der Klosterfrauen) hat die S. C. de Rel. am 20. April 1917 über zwei vorgelegte dubia, betreffend die Gewährung eines besonderen Beichtvaters für einzelne Schwestern gemäß Artikel 5 des Dekretes „Cum de sacramentalibus" vgl. diese Zeitschrift 1913, S. 966), entschieden:

1. Wenn eine Schwester aus Gewissensgründen vom Bischof sich einen besonderen Beichtvater erbittet, so ist dieser nicht auf eine bestimmte Zeitfrist, sondern für so lange zu gewähren, als die justa causa (Gewissensnotwendigkeit oder geistlicher Vorteil der Bittstellerin) andauert.

2. Es kann der abgetretene ordentliche Beichtvater einer klösterlichen Gemeinde, noch bevor ein Jahr seit Beendigung seines Trienniums verstrichen ist, einzelnen Schwestern als besonderer Beichtvater vom Bischofe gewährt werden. [A. A. S. IX. 276 s.]

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

I. **(Der heilige Benedikt und die Abstinenz.)** [Von einem geistlichen Sohne des heiligen Ordensstifters.] Es soll kein mit Phrasen und schönen Redensarten gespickter, geharnischter Artikel sein gegen den Alkoholismus. Der Verfasser beabsichtigt nur das eine: Des heiligen Ordenspatriarchen Ansicht über den Genuß von Wein, das zu jener Zeit völlig vorherrschende alkoholische Getränk, darzulegen, die diesbezügliche Vorschrift seiner heiligen Regel zu erläutern und diese durch einige Stellen aus Reden, Schriften und Lebensbeschreibungen heiliger Aebte und Lehrer zu beleuchten.

Was also sagt der heilige Benedikt? Das 60. Kapitel seiner nach der Legende ihm von Engelszungen diktierten heiligen Regel, des unübertroffenen Meisterstückes mönchischer Lebensordnung, handelt „de mensura potus". Darin führt er aus: „Unusquisque proprium habet donum ex Deo: alius sic, alius vero sic." Et ideo cum aliqua scrupulositate a nobis mensura victus aliorum constituitur. Tamen infirmorum contuentes imbecillitatem, credimus heminam vini per singulos sufficere per diem. Quibus autem donat Deus tolerantiam abstinentiae, propriam se habituros mercedem sciant. . . . Licet legamus, vinum omnino Monachorum non esse; sed quia nostris temporibus id Monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus, ut non usque ad satietatem bibamus, sed par-

cius: quia vinum apostatare facit etiam sapientes. . . .[1]) Noch an drei anderen Stellen in der heiligen Regel, d. i. im 4., 31. und 49. Kapitel ist von demselben Gegenstande die Rede. Das 35. „Werkzeug der guten Werke", die im 4. Hauptteile aufgezählt werden, lautet nämlich: „Nicht trunksüchtig sein!" Im 31. Kapitel wird vom „Cellerar" des Klosters verlangt, daß er „nüchtern" sei und im 49. wird den Mönchen empfohlen, während der großen kirchlichen Fastenzeit das „Pensum ihres Dienstes" durch „Enthaltung von Speise und Getränk" zu vermehren.

Gehen wir nun näher auf den Inhalt des 60. Kapitels der heiligen Benediktinerregel ein: Wie überall, so leuchtet uns auch in diesem die herzenstiefe Demut des Heiligen entgegen. „Nur mit einer gewissen Aengstlichkeit treffen wir Bestimmungen bezüglich der Lebensweise anderer." Ist es schon schwer, für sich selbst eine für alle Zeit feststehende Norm seiner Lebensweise, die ja von so vielen Umständen und Zufälligkeiten abhängig ist, aufzustellen, um wieviel schwieriger erst, für andere an Charakter- und Körperanlagen ganz verschiedene, eine feste Regel zu geben. Und neben der Demut zeigt sich auch überall die große Klugheit des Ordensstifters. Da er, wie er ja selbst sagt, „über Kranke die Sorge übernahm, aber keine Tyrannis über Gesunde" (reg. c. 27), da er selbst sich und seinen Nachfolgern in der schwierigen Leitung des Klosters es zur Aufgabe stellte, sich der Sitten (d. i. der Veranlagungen) vieler anzupassen (reg. c. 2), weiß er auch in allen seinen Bestimmungen den Schwächen seiner Mitmenschen soweit als nur möglich entgegenzukommen. „Tamen infirmorum contuentes imbecillitatem credimus heminam vini per singulos sufficere per diem." Daß man unter den „infirmi" nicht etwa bloß an körperlich Kranke zu denken habe, geht aus den Worten „per singulos", „für einen jeden" hervor. Die Schwäche des Willens bei den Menschen läßt es also seiner Einsicht für besser erscheinen, ein weniges zuzugestehen, damit nicht die Hand nach verbotener Frucht lange oder Furcht und Verzagtheit den Mut und Eifer hemmend beeinflusse, nach dem Worte der Schrift: „Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncta una die." (Gen. XXIII, 13.) Was aber ist die Hemina? Ein wie großes Maß hat man sich darunter vorzustellen? Das ist bis heute noch eine große Streitfrage geblieben, die durch die Jahrhunderte hindurch die Köpfe großer Ordenshistoriker und -aszetiker beschäftigte. Auf diesen gelehrten Streit aber näher einzugehen, ist nicht unsere Aufgabe. Die neuesten Studien über diesen Gegenstand haben ergeben, daß der heilige Benedikt sicherlich kein neues Klostermaß einführte, sondern das kapitolinische (= römische) beibehielt, nach welchem die Hemina ungefähr 0·273/0·274 l faßte.[2]) Dieses Quantum entspricht sicherlich ganz der Intention der heiligen Regel; nicht zu viel, weil es ja nur ein Zugeständnis für die menschliche Schwäche sein soll, als solches aber auch wieder nicht zu wenig. Und so sagt der große Beuroner Abt Dr Benedikt Sauter einmal:[3])

[1]) Die Regeltexte sind zitiert nach der Casinenserausgabe der heiligen Regel, ed. II., Benziger, Einsidlae 1863. — [2]) „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden", IV. Jg., 2 Abt., S. 249—267, V. Jg. 1. Abt., S. 37—60 u. XXII. Jg., S. 536 ff. — [3]) Dr Benediktus Sauter

„Ich weiß nicht, wieviel eine Hemina faßt, ich bin aber vollständig überzeugt, daß es nicht sehr viel sein wird; denn sonst würde der Heilige Vater nicht hinzusetzen: ‚Wem aber Gott die Gabe der Enthaltsamkeit gibt, der wisse, daß er einen besonderen Lohn empfangen werde.‘ " Dies aber erläutert der heilige Petrus Damianus folgendermaßen:[1] „Ac si promulgator sanctae Regulae suis auditoribus dicat: suscipientes quidem quod indulgeo, non peccatis; sed non suscipientes mercedem habetis. Admissa siquidem misericordia, non incurritis poenam, sed propter Deum dimissa, pertingitis ad coronam" . . . und sagt dann weiter, man müsse „inter voluntatem necessitatemque discernere, et alia secundum indulgentiam permitti, et alia secundum imperium praecipi." Dem entsprechend äußert sich auch Sauter:[2] „Du siehst also, liebe Seele, was Zugeständnis des heiligen Vaters Benediktus ist und was sein Herzenswunsch. Zugeständnis ist, daß die Brüder etwas Wein trinken; sein Herzenswunsch ist, daß sie sich des Weines enthalten und dafür Gott lobpreisen und danken."

Wie schwer dem Heiligen eigentlich dieses „Zugeständnis" wurde, das sagen uns die Worte: „Licet legamus vinum omnino Monachorum non esse: sed quia nostris temporibus id Monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus, ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius: quia vinum apostatare facit etiam sapientes." Da taucht eine neue Schwierigkeit auf. In welchem Werke welch heiligen Mannes las der heilige Benedikt von der Ungehörigkeit des Weines für einen Mönch? Paulus Diaconus und mit ihm einige andere Regelkommentatoren meinten, der heilige Benedikt habe auf den Ausspruch eines Mönchsvaters angespielt:[3] „Caro et vinum, sive potus in quo sit ebrietas refutanda sunt a Monachis: nec suscipienda: quibus pro Christo crucifixus est mundus et ipsi mundo." Boherius dagegen erzählt in seiner Erklärung der heiligen Regel von einem heiligen Abte, der auf die Nachricht hin, daß einer seiner Mönche keinen Wein trinke, zustimmend gesagt haben soll:[4] „Vinum omnino Monachorum non est." Martene wiederum beruft sich auf den Abt Xoius[5] und dessen Wort:[6] „Vinum ad Monachos non pertinet secundum Deum viventes." Daß aber der heilige Benedikt nicht vereinzelt mit seiner Anschauung dasteht, dafür sollen uns Beweis sein einige Schriftzitate aus den Regeln und Ermahnungen heiliger Aebte vor Benedikt. So schreibt der heilige Pachomius im 22. Artikel des 14. Kapitels seiner heiligen Regel:[7] „Vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus attingat." Das 14. Hauptstück der Regel des heiligen Basilius enthält die Mahnung:[8] „Aquae potus ut naturalis, et ne-

O. S. B., Colloquien über die heilige Regel. Manuskript. Prag 1899. S. 222. — [1]) Commentarius in Regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus, etc. opere et studio Dñi Edmundi Martène Presbyteri et Monachi Benedictini Congregationis S. Mauri. Parisiis 1690, pp. 546-547. — [2]) Sauter a. a. O., S. 222. — [3]) Martene a. a. O., p. 548. — [4]) Martene a. a. O., p. 548. — [5]) Nach Augustinus Calmet in seinem commentarius litteralis, historico-moralis in regulam S. P. Benedicti, Lincii 1750, tom. II, p 57: Oësius. — [6]) Martene a. a. O., p. 548. — [7]) Martene a. a. O., p. 549. — [8]) ibid.

cessitati sufficiens, omnibus propositus est." Derselbe Heilige spricht ferner in seiner Predigt über die Aszese von den wichtigsten Hilfsmitteln für dieselbe und sagt schließlich:[1]) „Potissimum debet se Monachus: congressione mulierum abstinere, itemque a vini usu: quia vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes." Und der heilige Dorotheus fordert:[2]) „Vinum absque necessitatis causa, vel extra symbolum ne bibas!" Und daß Mönche vor dem heiligen Benedikt sich auch an diese Weisungen und Ermahnungen hielten, dafür mangelt es wieder nicht an Zeugen, wenn z. B. der heilige Athanasius in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Antonius berichtet:[3]) „De carnibus vero et vino tacere melius puto, quam quidquam dicere; quando nec apud plurimos quidem Monachorum istius modi aliquid reperiatur." Der heilige Sulpitius Severus erzählt von den Schülern des heiligen Martinus, die nicht einmal in Krankheiten Wein gebrauchten.[4]) Und der heilige Hieronymus schreibt im 22. Briefe an Eustochium[5]): „De cibo, inquit, et potu taceo, cum ibi etiam languentes Monachi aqua utantur frigida et coctum aliquid accepisse luxuria sit." Aber nicht nur vor dem heiligen Benedikt, sondern auch nach seinem Hingange ließen sich doch einige Klosterfamilien und sicherlich noch mehr einzelne Mönche überzeugen, „daß der Wein überhaupt nicht für Mönche sei", zogen so den Herzenswunsch ihres geistlichen Vaters dem bloßen „Zugeständnisse" vor und verzichteten auf die Freuden des Weines, um sich des versprochenen größeren Lohnes teilhaftig zu machen. So weiß die Ordensgeschichte von den Anianenser-, Menatenser-, Fuldenser-, Lindisfarnenser-, böhmischen und anderen Benediktinermönchen[6]) zu erzählen, daß sie lange Zeit nichts vom Weingenusse wissen wollten, bis eben auch sie sich von dem Nutzen der Enthaltsamkeit nicht mehr überzeugen ließen, abgesehen von der Enthaltsamkeit von Einzelpersonen, für die man ja mehr als genug Beispiele nicht nur aus vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten, sondern auch aus unserer Zeit anführen könnte.

Warum aber waren denn die Mönche gar so schwer von der Zweckmäßigkeit der Abstinenz zu überzeugen, wie der heilige Benedikt nicht ohne Trauer vermerkt? Dafür wird sich wohl die Hauptschuld darin finden lassen, daß neben der Schwachheit des menschlichen Willens gegenüber der Sinnlichkeit, die mit den heiligen Schriften wohl vertrauten Mönche auch in ihnen eine Stütze für ihre ablehnende Haltung zu haben wähnten, wenn der heilige Paulus seinem Schüler Timotheus rät: „Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum et frequentes tuas infirmitates." (1. Tim. 6, 23.) Diese Worte nennt Martene „die einzige Zuflucht derer, denen das Wassertrinken gar nicht schmecken will". Der heilige Bernhard aber wies diese ihm gar wohlbekannte Ausflucht mit den treffenden Worten zurück:[7]) „Frustra sibi quidam blandiuntur, de exemplo Pauli, hortantis discipulum non bibere aquam, sed modico uti vino propter stomachum et frequentes suas infirmitates." Qui

[1]—[4]) Martene a. a. O., p. 549. — [5]) Martene a. a. O., p. 548. — [6]) Martene a. a. O., p. 549/550. — [7]) Hurter SS. Patrum opuscula selecta tom. V, p. 269.

attendere debent primum quidem Apostolum minime sibi ipsi rem istius modi suadere, sed nec discipulum aeque exposcere sibi. Deinde non monacho hoc intimari, sed episcopo, cuius vita tenerae adhuc et nascenti Ecclesiae pernecessaria esset. Timotheus hic erat. Da mihi alterum Timotheum; et ego cibo eum, si vis, etiam auro et poto balsamo. (Sermo XXX. in Cant. Cantic.) Wenn auch diese Stütze mehr als hinfällig, ja überhaupt gar nicht vorhanden ist, so nahm dennoch die menschliche Schwachheit dazu ihre Zuflucht u. zw. so entschieden, daß eben schon zur Zeit des heiligen Benedikt — heute wird es nicht viel anders sein! — die Mönche sich von ihrer Haltlosigkeit nicht überzeugen ließen. Deshalb soll wenigstens das die Norm des Weingenusses sein: „non usque ad satietatem bibere sed parcius, quia vinum apostatare facit sapientes." Daß man aus dem „usque ad satietatem bibere" darauf schließen müsse — wie z. B. Martene tut —[1] der heilige Benedikt habe als Normalmaß ein größeres als das kapitolinische genommen, kann wohl nicht behauptet werden, wenn man besonders daran denkt, daß man im alten Griechenland und Rom unter Unmäßigkeit schon das verstand, wenn man den Wein lauter und nicht mit reichlicher Menge Wassers vermischt trank. Als Grund aber, warum man sich der Mäßigkeit befleißigen solle, führt er das Schriftwort an: „quia vinum apostatare facit etiam sapientes."[2] Diese Worte erläutert Smaragdus folgendermaßen:[3] „Apostatare dicitur a via iustitiae recedere, a fide transgredi, retro ire vel a bono praevaricari. Verum quomodo vinum apostatare faciat sapientes diligenter attende: Noë enim sapiens, sanctus et antiquissimus vir, quem tantae moles aquarum non vicerant, a modico vino devictus est, et ab ebrietate dormiens nudatus. Patriarcham vero Loth vinum apostatare fecit, quando contra naturam in filiabus suis impudenter se commiscuit. Si ergo Sanctis et magnificis viris ebrietas non pepercit; quanto magis exiguum atque infirmum monachum superabit?" Der heilige Hieronymus aber faßt alles Schlechte, das aus dem Weine im Vereine mit der Genußsucht entsteht, in die Worte zusammen:[4] „Esus carnium et potus vini, ventrisque saturitas seminarium libidinis est."

Wenn wir also jetzt kurz zusammenfassen, wie der heilige Benedikt sich gegenüber der Abstinenz verhält, dann müssen wir zu dem Schlusse kommen: Er ist überzeugt davon, daß der Weingenuß überhaupt für die Mönche nicht passe, aber wenn er dies auch erkennt, so läßt dennoch seine pastorale Klugheit nicht zu, die vollständige Abstinenz als feste Norm für alle seine Schüler aufzustellen in weiser Berücksichtigung der menschlichen Schwachheit. Und deshalb läßt er sich zu dem „Zugeständnisse" herbei: „hemina vini per singulos sufficere per diem", so wenigstens die Sättigung von Wein und Trunksucht ausschließend.

Stift Zwettl, N.-Oe. Fr. Raimund Muck O. Cist.

---

[1]) Martene a. a. O., S. 545. — [2]) Eccli. XIX, 2. — [3]) Martene a. a. O., S. 551. — [4]) Advers. Jovinian. l. 2., n. 7, P. L. 23, 297.

*II. **(Der Name des Bischofs in den Preces der Laudes.)** Zwei Priester, ein Weltpriester der Linzer Diözese und ein exempter Regular, beten auf der Fahrt von St. Valentin nach Hieflau ihr Brevier. Es ist Officium Vigiliae, in dem die Preces bei den Laudes zu beten sind, und sie passieren während der kurzen Fahrt drei Diözesen, die St Pöltener, Linzer und Grazer Diözese. Welcher Bischof ist zu nennen, wenn es heißt: Oremus et pro Antistite nostro N.?

Antwort: An amtlichen Entscheidungen ist seit Einführung der neuen Preces in den Laudes in unserer Angelegenheit bisher nur eine erflossen, nämlich im Dekret S. R. C. vom 22. März 1912 heißt es: III. An Versiculus Oremus et pro Antistite nostro N. cum suo responsorio, nuperrime inter Preces feriales insertus, dicendus sit etiam ab Episcopis Titularibus cum pronuntiatione nominis Episcopi Dioecesani? IV. Num idem versiculus dicendus sit a Missionariis cum pronuntiatione nominis Vicarii Apostolici, aut Praefecti, aut Praelati?

Ad III. Episcopos Titulares non teneri.

Ad IV. Negative, nisi eadem nomina in Canone Missae, ex Indulto Apostolico, pronuntientur.

Daraus ist direkt eine Antwort auf obigen Kasus nicht zu gewinnen. Zwar sehen wir in der Antwort ad IV eine gewisse Gleichstellung in unserer Angelegenheit zwischen den Preces der Laudes und dem Meßkanon, jedoch an eine völligen Gleichstellung könnte man vielleicht doch zweifeln. Man wird, wie Merati in seinem Thesaurus sacrorum rituum p. 2, tit. 8, n. 5 angibt, es begreiflich finden, daß z. B ein Priester auf der Reise in einer fremden Diözese im Meßkanon den Namen des Diözesanbischofs des Zelebrationsortes, nicht seinen eigenen Bischof nennen darf, weil der Zelebrant nicht bloß im eigenen Namen, sondern im Namen des Volkes, das anwesend ist oder sein kann, betet: Et pro Antistite nostro N., weil es somit für die anwesenden Gläubigen nicht zutreffen würde, wenn der Priester, unbekümmert um die Gläubigen, nur den eigenen Bischof nennen würde. Ob diese besondere Beziehung zum Aufenthaltsorte und damit auch zum Bischof dieses Ortes auch beim Beten des Breviers auf der Durchreise gegeben ist, ist doch fraglich. Man würde also sich leicht damit abfinden, wenn für den brevierbetenden Priester auf der Reise für die Preces der Laudes vorgeschrieben würde, daß immer der eigene Diözesanbischof genannt werden muß, auch wenn der Priester sich in einer fremden Diözese aufhält. Trotzdem halte ich es für unwahrscheinlich, daß die Ritenkongregation, wenn ihr unsere Frage vorgelegt würde, für die Preces der Laudes etwas anderes vorschreiben würde als was für den Meßkanon vorgeschrieben ist. Es ist das auch wegen der exempten Regularen unwahrscheinlich, weil für diese dann die Bitte Oremus et pro Antistite nostro N. ausgelassen und dafür eine Bitte für den zuständigen Ordensobern eingeschaltet werden müßte, wozu die Ritenkongregation sich kaum entschließen dürfte. Man wird also mit Wahrscheinlichkeit sagen können: Es gelten betreffs Namensnennung des Bischofs in den Preces der Laudes

dieselben Vorschriften, wie im Meßkanon. Diesen Parallelismus angenommen, gilt dann folgendes: Es ist der Name des Bischofs zu nennen, in dessen Diözese der Brevierbetende gerade weilt, auch wenn er nicht unter seiner Jurisdiktion steht. In Rom oder in jenen Diözesen, wo kein Diözesanbischof sich findet, entweder weil die Hierarchie noch nicht errichtet oder weil der Ort unmittelbar dem Heiligen Stuhle unterstellt oder weil der Bischofsitz gerade unbesetzt ist, ist die Bitte Oremus et pro Antistite nostro N. auszulassen. Weiß man nicht, zu welcher Diözese der Aufenthaltsort gehört oder wie der Bischof des Ortes heißt, so unterbleibt die Nennung des Namens und man macht die Intention, für den Bischof jenes Ortes zu beten, in dem man gerade weilt.

So besagen nämlich die amtlichen Entscheidungen der Ritenkongregation, respektive die sententia communior doctorum betreffs Nennung des Bischofsnamens im Meßkanon. (Siehe Decreta authentica S. R. C. Nro. 194; 1333.9; 1827,1; 2274,5; 3047,4; 3500,2. Merati p. 2. tit. 8. n. 5.) Darnach muß die Lösung unseres Kasus lauten: Weltpriester und Regulare haben sich gleich zu verhalten betreffs Nennung des Bischofsnamens. Wissen sie, in welcher Diözese sie sich befinden und kennen sie den Namen des zuständigen Bischofs, so haben sie diesen zu nennen. Wenn nicht, so wird kein Name genannt und es genügt die Intention, für den Bischof des Ortes zu beten, an dem sie sich gerade befinden. Wüßten sie, daß sie gerade an einem Orte weilen, dessen Bischofssitz unbesetzt ist, so hätte die Bitte Oremus pro Antistite nostro N. zu entfallen. Dr Josef Grosam.

III. **(Vorschlag zu einer katholischen Lutherfeier im Jahre 1917.)** Nur noch eine kurze Spanne Zeit trennt uns von dem Tage (31. Oktober 1917), an dem sich vor 400 Jahren jenes Ereignis abspielte, das zur großen Glaubensspaltung den nächsten Anlaß gab, der Thesenanschlag Luthers an der Wittenberger Schloßkirche. Daß dieser Tag von den Anhängern Luthers, denen sich wahrscheinlich auch manche abgestandene Katholiken anschließen werden, festlich begangen werden wird, steht zu erwarten. (Vgl. dazu den Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrates für Preußen in Nr. 7 der „Salzb. Kirchenzeitung" vom 15. Febr. 1917.) Wenngleich diese ganze Sache eine innerhäusliche Angelegenheit der Protestanten zu sein scheint, entbehrt sie doch nicht des Interesses für uns Katholiken. Erinnert sie uns Katholiken doch an die schmerzlichen Verluste, die unsere Kirche damals erlitten hat. Daß deshalb kein Katholik, der noch diesen Namen verdient, an dieser Jubelfeier teilnehmen kann, versteht sich von selbst. Gleichwohl dürfte sich auch für die Katholiken deutscher Zunge eine Feier dieses hochbedeutsamen Tages empfehlen. Wie das geschehen könne, möge uns derjenige sagen, dem die deutsche Kirche an erster Stelle den Aufschwung verdankt, den sie im 19. Jahrhundert genommen, der berühmte Bekenner-Erzbischof Klemens August von Droste-Vischering.

In einer bei Gelegenheit des sogenannten Reformationsfestes im Jahre 1817 herausgegebenen Schrift: „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken" äußert er sich folgendermaßen: „Von allen Seiten

werden Anstalten gemacht zur Jubelfeier der Protestanten. Die Protestanten scheinen bei dieser Feier den Jubel im völligen Genuß ihrer Religionsfreiheit laut ausdrücken zu wollen. Wer wollte ihnen dies verübeln? Aber was wäre natürlicher, als daß auch wir Katholiken bei dieser Gelegenheit ein allgemeines Fest hielten, jubelnd und Gott dankend, daß wir im Jahre 1817 noch glauben, was jene glaubten, welche im Jahre 33 einhellig in der Lehre der Apostel verharrten, und den göttlichen Stifter der Kirche mit Sehnsucht der Liebe bittend, die von unserer Kirche getrennten Brüder und Schwestern in den Schoß der liebenden Mutter zurückzuführen!" (Siehe die Stelle bei Kappen, Klemens August, Erzbischof von Köln. Ein Lebensbild. Münster 1897, S. 83.)

Wenn entsprechend dieser Anregung, alle deutschen Priester, die das Predigtamt zu verwalten haben, im Jahre 1917 über das Glück, der katholischen Kirche anzugehören, predigen und dabei alle polemischen Ausfälle vermeiden, ja die Worte „Protestantismus, Luther" u. s. w. nicht einmal nennen würden, könnte niemand über Verletzung des Burgfriedens klagen. Wohl aber könnten auf diese Weise die dem katholischen Volksteile aus der protestantischen Lutherfeier erwachsenden Gefahren beschworen werden.

Selbstverständlich ist dies nur ein privater Vorschlag, der in keiner Weise beabsichtigt, den Ordinariaten, die in dieser Sache allein zuständig sind, vorzugreifen.

Für den beabsichtigten Zweck seien folgende Werke empfohlen: Georg Freund C. ss. R.: „Das Glück, Katholik zu sein." Predigtskizzen 1904. Wien, Kirsch, 40 S., 5. Aufl. — Stingeder: „Ein schlechter Tausch." Linz a. D. — Schlör: „Warum bin ich Katholik?" Graz. — Hammerstein S. S.: „Das Glück, katholisch zu sein." Trier 1897. Paulinusdruckerei.

IV. **(Ein entscheidendes Wort unseres hochseligen Papstes Pius X. selber über die Andachtsbeicht.)** Unterm 14. Februar 1906 wurde das Dekret über die Beichte behufs des Gewinnes der Ablässe publiziert. Bald darauf reiste der Kardinal Fischer, Erzbischof von Köln, nach Rom. Nach seiner Rückkehr erzählte mir der Kardinal von seiner Reise und insbesondere von seinem Aufenthalte in Rom. Wir sprachen miteinander von mancherlei und unter anderm äußerte ich bezüglich des genannten Beichtdekretes, es wäre doch wünschenswert gewesen, wenn der Heilige Vater für die Beichte einen terminus a quo usque ad quem festgelegt hätte. Darauf antwortete mir der Herr Kardinal: „Gerade über diesen Punkt habe ich den Heiligen Vater ausdrücklich befragt und der Heilige Vater hat mir erklärt, das sei gerade seine Intention in dem Beichtdekret vom 14. Februar 1906, für alle diejenigen, die täglich oder fast täglich kommunizieren, solle die heilige Beicht ad libitum sein." Als ich darob mein Erstaunen äußerte, sagte mir der Herr Kardinal: „Aber, ich bitte dich, ist das denn nicht außerordentlich angenehm, namentlich für uns Priester?"

Aachen. Kan. Dr Felix Fels, päpstlicher Hausprälat.

V. **(Bursa und Stola bei der Austeilung der heiligen Kommunion.)** In einer Ausstellung von Paramenten fanden sich unter anderm zwei Bursen, für die Austeilung der heiligen Kommunion außerhalb der heiligen Messe bestimmt, von grüner Farbe. Besucher der Ausstellung äußerten ihr Befremden über die grüne Farbe der Bursen mit dem Bemerken, daß es unstatthaft sei, eine grüne Bursa bei der Austeilung der heiligen Kommunion zu verwenden, die Bursa müsse vielmehr immer von weißer Farbe sein. Andere Besucher dagegen waren der Meinung, daß die Bedenken gegen die grüne Farbe nicht begründet seien. Der Zweifel wird sich mit Sicherheit lösen, wenn man die diesbezüglichen liturgischen Bestimmungen sich vor Augen hält, die hier kurz zusammengestellt folgen mögen.

Ueber die Farbe der Stola läßt das Rituale Romanum („Ordo administrandi sacram Communionem") keinen Zweifel, da es vorschreibt, daß der Priester „superpelliceo indutus, ac desuper stola coloris Officio illius diei convenientis" die heilige Kommunion austeilen solle Von der Bursa ist an der betreffenden Stelle keine Rede.

Die Kommentatoren des Rituale Romanum indes sind über die Farbe der Stola und Bursa nicht der gleichen Meinung Hieronymus Baruffaldus († 1755 „Ad Rituale Romanum Commentaria Tit. XXIV." n. 24—27) spricht sich unter Berufung auf den heiligen Karl Borromäus (Concil. Provinc. V. Mediolan. anni 1579. pars I. cap. „Quae ad ss. Eucharistiam pertinent": „Superpelliceo stolaque alba [et ubi ritus Ambrosianus, rubra] utatur"), für die weiße Farbe der Stola und Bursa aus. Sein etwas jüngerer, aber bedeutenderer Zeitgenosse Josef Catalanus, berühmt durch seine Kommentare zum Pontificale Romanum, Caeremoniale Romanum, Caeremoniale Episcoporum und mehrere andere gelehrte Werke,[1]) hält in seinem „Rituale Romanum Benedicti Pp. XIV. perpetuis Commentariis exornatum" (Tit. IV., cap. II., § I. u. X.) unter Berufung auf Michael Bauldry O. S. B. (Manuale sacrarum Caeremoniarum, pars III., Tit. III., cap. VIII., n. 1.), indem er auch die oben von Baruffaldus zitierte Stelle aus dem Concil. Provinc. V. Mediolan. anführt, an dem Text der Rubrik des Rituale fest, nach welchem die Farbe sowohl der Stola als der Bursa der Farbe des Tages-Offiziums entsprechen soll, wobei er bemerkt: „ea est praxis, quam omnes fere tenent Ecclesiae, si Mediolanensem excipias."

Nach Bauldry und Catalanus soll, da das Rituale vorschreibt, der Priester solle „junctis manibus" zum Altar gehen, Bursa mit Korporale nebst Tabernakelschlüssel vorher auf den Altar gebracht werden. Wenn man von dem Mißbrauch, ein Korporale in der Bursa oder auch ohne Bursa beständig auf dem Altar hinter der Kanontafel aufzubewahren, absieht, wird die Praxis wohl fast allgemein sein, daß Bursa- und Tabernakelschlüssel in jedem einzelnen Falle mit zum Altare getragen werden, was auch einem Decretum S. R. C. 24. Sept. 1842 Neapolitana N. 2853

[1]) Hurter, Nomenclator ed. III. tom. IV. col. 1652 s.

ad 6 entspricht, welches bestimmt, daß der Priester die Bursa mit dem Korporale nicht durch den Ministranten tragen lassen, sondern selbst zum Altar tragen soll.

Die S. R. C. gab bezüglich der Farbe der Stola in dem Decretum 12. Mart. 1836 Tridentina N. 2740 ad 12 die Erklärung, daß die Stola „coloris Officio illius diei convenientis, ut praescribit Rituale Romanum, vel etiam alba" sein könne. (Von diesem Decretum dürfte der Verfasser eines Artikels in dieser Zeitschrift 1885, S. 127, keine Kenntnis gehabt haben, da er, auf die Rubrik des Rituale sich berufend, die Meinung vertrat, daß der Priester sich immer einer Stola in der Tagesfarbe bedienen müsse.)

Bezüglich der Farbe der Bursa erklärte die S. R. C. 11. Juni 1880 Viglevanen. N. 3515 auf die Frage: „an bursa, a Sacerdote deferenda ante pectus, debeat esse ejusdem coloris Stolae, prout magis congruere videtur; vel possit in quocumque casu adhiberi bursa coloris albi juxta morem plurium Ecclesiarum, etiamsi Stola alium praeseferat colorem?" Ad I.: „Convenit ut bursa sit ejusdem coloris ac Stola a Sacerdote deferenda."

Aus dem Gesagten ergibt sich:

1. Wenn ein Priester an einem Sonntag nach Pfingsten, an welchem kein Fest gefeiert wird, bei der Austeilung der heiligen Kommunion außerhalb der heiligen Messe sich einer grünen Stola und einer Bursa von derselben Farbe bedient, so ist er im Recht, weil er nach Vorschrift des Rituale und im Sinne der S. R. C. („convenit") handelt.

2. Wenn ein Priester an demselben Sonntage sich einer weißen Stola und einer Bursa von derselben Farbe bedient, so ist er nicht im Unrecht, weil er von einer von der S. R. C. gegebenen Erlaubnis Gebrauch macht.

3. Wenn ein Priester an demselben Sonntage sich einer grünen Stola, aber einer weißen Bursa bedient, so verletzt er keine liturgische Vorschrift (Rubrik oder Decretum), er handelt aber gegen den erklärten Sinn der S. R. C. („convenit, ut bursa sit ejusdem coloris ac Stola").

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß an Allerseelen, an welchem Tage die Farbe des Offiziums schwarz ist, die Stola bei der Austeilung der heiligen Kommunion außerhalb der heiligen Messe entweder die violette oder die weiße Farbe haben soll (S. R. C. 19. April 1912. Decretum X. Acta Apost. Sedis vol. IV. pag. 322), und daß bei der Spendung des Viatikums immer eine Stola von weißer Farbe, sogar am Karfreitag, zu nehmen sei.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

VI. **(Mission und Standesexerzitien vereint.)** In Anbetracht der immer mehr überhandnehmenden religiösen Gleichgültigkeit und Sittenlosigkeit fragt man sich, wie man die gewöhnliche und außerordentliche Seelsorge gestalten muß, um die Lauen zu beeinflussen und auch im öffentlichen Leben ein religiös-sittliches Leben wahrzunehmen. Man darf das Kind nicht mit dem Bade ausschütten: Triduen, Missionen verwerfen, weil

man den Erfolg nicht gleich wahrnimmt. Die Franziskaner-Missionäre Deutschlands kennen nur geschlossene Exerzitien (in Häusern) und Volksmissionen. Doch haben sie die Volksmissionen eigentümlich gestaltet. Man nennt die Art und Weise, wie sie Standesexerzitien und Missionen vereinen, Kreuznacher Methode. Sie haben in diesem Industrialorte probiert und es ist gelungen. Durch eigene Missionszeitung haben sie die Fabrikbevölkerung aufgerüttelt, mit dem Plane und der Ordnung der Mission bekanntgemacht. Nach drei Wochen sind drei Missionäre gekommen. Am ersten Tage waren die Predigten für alle (Gott, Gebote Gottes, der Mensch zu Gott, Sünde, Buße), ebenso am zweiten Tage. Dann waren zwei Tage nur für die Frauen. Ihre Pflichten und Tugenden wurden ihnen vorgestellt. Eine Predigt an jedem Tage war für alle. So wurden dann die Männer, Jungfrauen und Jünglinge eingereiht. Die Sakramentspredigt und Marienpredigt war für alle. Der letzte Tag der dreiwöchentlichen Uebung gehörte allen. Wer sich genauer informieren will, könnte durch die Redaktion der Tertiarenzeitung näheren Aufschluß (Druckforten) erhalten. Der Gedanke ist ausgezeichnet, aber wegen örtlicher, sozialer Ursachen schwer durchzuführen. Doch! — Geduld überwindet alles.

Pupping. P. Josef a Leonissa Brexl O. F. M.

VII. **(Einige Fragen und Antworten über das Sacrosanctae.)** 1. Wie oft hat man das Sacrosanctae zu beten, um die an dieses Gebet geknüpften Gnaden zu gewinnen?

R. Nur einmal jeden Tag. Die Rubrik am Ende des Ordinarium divini officii im Breviarium Romanum lautet: Cum expletum fuerit Officium (Offizium umfaßt hier zweifelsohne das Matutinum mit den Laudes, die kleinen Horen, Vesper und Kompletorium), laudabiliter dicitur sequens oratio; quam devote post Officium recitantibus, S. P. Leo X. defectus, et culpas in eo persolvendo ex humana fragilitate contractas, indulsit. Wenn der Priester es also nach dem Kompletorium betet, dann gewährt der Papst die Nachlassung für alle Mängel und Fehler bei allen Horen dieses Tages.

2. Kann man das Sacrosanctae auch nach den einzelnen Horae gesondert beten?

Man kann es tun und es ist probabel, daß man schon dann die Nachlassung der in diesen getrennten Horae begangenen Mängel und Fehler bekommt; sicher ist das nicht. Anfänglich mußte zwar das Sacrosanctae, wenn man die damit verbundenen Begünstigungen gewinnen wollte, nach jeder hora gebetet werden. Emanuel Rodriguez O. Min., † 1613, sagt in seiner Nova Collectio et Compilatio privilegiorum apostolicorum, anno 1605, tom. 4, p. 730, n. 47: Leo Papa Decimus . . . concessit . . . quod quicumque dixerit post quamlibet horam diei hanc orationem, scilicet Sacrosanctae et in fine P(ater) et A(ve) pro foelici statu Sanctitatis S. et Ecclesiae S. Dei (consequatur) plenariam remissionem omnium defectuum in illa hora humana fragilitate commissarum. Seite 734, n. 69 erwähnt er ein neues Privileg, wodurch das erste ausgedehnt wird.

„Ipsemet Dominus Leo (X) concesserat quod dicendo illam orationem Sacrosanctae etc. Sufficit dicere in fine cujuslibet horae pro supplemento defectuum unius horae, quando dicitur, per se sola, sed etiam omnium horarum, quae dicuntur semel seu uno contextu, licet aliquod parvum intervallum inter unam et aliam fiat."

Die späteren Konzessionen scheinen entweder Erweiterungen oder Bestätigungen, keineswegs Beschränkungen der von Rodriguez angeführten vivae vocis oraculo gegebenen zu sein.

Folglich kann man effektive das Sacrosanctae beten in fine cujuslibet horae, oder in fine plurium horarum, quae uno contextu dicuntur, oder in fine totius officii (omnium horarum), quod uno contextu vel cum intervallis dicitur.

3. Muß man das Sacrosanctae unmittelbar nach dem Offizium (Offizium im obigen Sinne aufgefaßt) beten?

Einige bejahen diese Frage. Die meisten Autoren verteidigen, daß noch andere Gebete zwischen dem Offizium und dem Sacrosanctae verrichtet werden können, ja selbst knechtliche, zerstreuende Arbeit. Msgr. Battandier sagt (Annuaire Pontifical Catholique 1909, p. 37; 1910, p. 78), daß ein Priester, der am Nachmittag sein Brevier gebetet hat und das Sacrosanctae entweder vergessen hat oder verhindert war zu beten, beim Abendgebet dasselbe noch beten kann, um die damit verbundenen Gnaden zu gewinnen.

4. Ist eine bestimmte Intentio beim Sacrosanctae gefordert?

Nach der ursprünglichen Konzession, wie sie oben von Rodriguez angeführt wurde, mußte das Sacrosanctae oder wenigstens das Pater und Ave gebetet werden pro foelici statu Sanctitatis suae et Ecclesiae Sanctae Dei. Später, auch in der Rubrik des Bréviarium Romanum wird diese bestimmte Intention nicht erwähnt, scheint dann nicht mehr gefordert.

5. Muß man immer knien beim Sacrosanctae?

Ja, ausgenommen in casu infirmitatis (S. Congr. Indulg. 26. Jul. 1855) und im allgemeinen in casu gravioris impedimenti, wie im neuen römischen Brevier hinzugefügt, und jede causa rationabilis genügt nicht; das Hindernis muß wahrhaft bedeutend und diese causa infirmitatis vel gravioris impedimenti überdies nach der Rubrik „certa" sein.

6. Müssen in choro alle das Sacrosanctae laut beten?

Nein, nur einer, der hebdomadarius, wie das die alten Kanonisten bemerken und auch aus der Rubrik selbst hervorgeht. Die anderen haben nur intentione und attentione zu folgen und zu antworten Amen und Et beata viscera u. s. w.

7. Welche Eigenschaften muß der Beter selbst haben?

Ausdrücklich wird nur noch gefordert, daß das Beten devote sei. Dieses ist ja immer beim Gebet gefordert, aber nützlich ist es, dies hier zu betonen als eine notwendige Bedingung, um die Nachlassung der Mängel und Fehler zu empfangen.

Schließlich erinnern wir an das Wort der Rubrik: laudabiliter dicitur sequens Oratio Sacrosanctae: eine Verpflichtung besteht nicht.

Roermond (Holland). M. v. Grinsven C. Ss. R.

VIII. **(Es ist keine Kleinigkeit.)** Wie bald ist die so kostbare Gesundheit verloren. Es ist die Sterblichkeit unter der Geistlichkeit groß. Man muß es sagen, daß sich viele junge Priester durch schnelles Gehen, viel Rauchen, ich will nicht sagen durch Unmäßigkeit, aber durch Unregelmäßigkeit im Essen und Trinken ein Herzleiden, Magenleiden oder ein anderes leibliches Ungemach zugezogen haben. Ein erfahrener Bischof hat den Neugeweihten hierin praktische Lehren mit in die Seelsorge gegeben. Es ist gewiß traurig, wenn hoffnungsvolle Priester für die Arbeiten im Weinberge des Herrn unbrauchbar werden. Juvenes senescunt. Besonders müssen jene, welche als Knaben und Studenten in Konvikten erzogen werden und sich um Kost, Wäsche u. s. w. nicht zu sorgen brauchen und an die Regelmäßigkeit gewöhnt sind, sorgfältig achtgeben, daß sie, selbständig geworden, nicht durch Diätfehler sich der Gesundheit berauben. Eine gewisse Unbeholfenheit haftet den Institutszöglingen an, wenn sie flügge, selbständig geworden. Weit größer ist das Unglück, wenn die Gesundheit der Seele, der Seeleneifer für sich und andere, die selige Fröhlichkeit an dem Priesterleben, was als Mitgabe aus dem Priesterhause zur theologischen Wissenschaft mitgebracht, verloren ging. Wie ein Stich durch das Herz ist die Klage eines Geweihten: Ach, daß ich Priester bin; hätte ich das gewußt, wäre ich nie in das Priesterhaus eingetreten u. s. w. Ich habe etwas gegen dich, du hast in deinem früheren Eifer nachgelassen. Man darf im Guten nicht nachlassen, sondern man muß tugendhafter, gerechter und heiliger zu werden trachten. Wer aufhört Gutes zu tun, fängt an schlecht zu werden. Wer nicht die Verhältnisse für die Seelenrettung ausnützt, läßt dem Satan und seinen Gehilfen volle Freiheit im Verderben der Seelen. Mit Kleinem fängt man an, mit Großem hört man auf. Abtötung und Gebet sind auch für den Priester die zwei Flügel, mit denen er sich über Abgründe sinnlicher Gemeinheit halten kann. Man braucht nicht gerade die Geißel zu schwingen und mit Zilizien zu hantieren. Wenn man nur die Beschwerden der Seelsorge, die Eigenheiten der Mitbrüder und Mißerfolge mit Geduld erträgt. Besonders wichtig ist ein genauer Stundenplan; zur bestimmten Zeit aufstehen und sich niederlegen und eine weise Verteilung des Studiums, Gebetes, der Erholung und Festsetzung des Maßes von Getränken. Nur sich eher den Kopf abschlagen lassen, als einen Tropfen mehr trinken über das Maß, welches Vernunft und christliche Mäßigkeit festgesetzt hat. Auch soll man sich angewöhnen, wenn unmutige Gedanken gegen den Bischof, lieblose gegen andere Priester, zornige gegen unsere wirklichen oder vermeintlichen Feinde entstehen, Akte der Ehrfurcht und des Gehorsams, der Nächstenliebe, Geduld und Sanftmut zu erwecken. Dadurch üben wir die innere Abtötung, und wenn dazu noch die sorgfältige Bewachung der Sinne kommt, übt man die äußerliche Abtötung. Wir haben da alle Tage Gelegenheit genug, unserer sündhaften Natur wehe zu tun und uns frei von den Leidenschaften zu machen, damit wir desto gesammelter in vielfach guter Meinung das Brevier beten, allen Fleiß und Andacht auf die Darbringung des hochheiligen Meßopfers verwenden und es ja nie unterlassen, über himmlische Wahrheiten nachzudenken.

Pupping. P. Josef a Leonissa Brexl O. F. M.

IX. **(Die einfache Ordensprofeß — und die Steuerbehörde.)** Bei der Bemessung der Personaleinkommensteuer des Schotten-Stiftes in Wien wurde die Vorschreibung derart vorgenommen, daß bei Aufteilung des Einkommens des Stiftes nur die Mitglieder mit feierlicher Ordensprofeß berücksichtigt wurden. Gegen diese Bemessung wurde die Berufung angemeldet und gefordert, daß auch die Mitglieder mit einfacher Profeß unter die Zahl der Ordensmitglieder aufgenommen werden.

Der Verwaltungsgerichtshof hat der Beschwerde Folge gegeben unter der Begründung, daß auch schon die sogenannte einfache Profeß Anteil an allen dem Orden zufließenden Rechten und Privilegien gibt und die einfachen Professen an die besondere Lebensordnung des Ordens gebunden sind. Daraus ergibt sich, daß auch die einfachen Professen Mitglieder des Ordens sind. Hienach ist es aber nicht gerechtfertigt, die einfachen Professen bei Aufteilung des Einkommens auf die Konventualen des Stiftes außer Betracht zu lassen.

Schwechat. Dechant Franz Riedling.

X. **(Ehehindernis zweier Orientalen und Wechsel des Ritus.)** Gregor und Basilissa, armenische Schismatiker, waren im dritten Grade blutsverwandt. Sie wollten die Ehe miteinander eingehen, doch schreckten sie die großen Kosten, die ihr Bischof ihnen auferlegen würde, und sie wurden protestantisch. Der Prediger segnete ihre Ehe ohne Schwierigkeit ein. Später, mit der katholischen Kirche bekannt geworden, wollten sie Schisma und Häresie zugleich aufgeben und wendeten sich an einen lateinischen Priester, er möchte sie in die Kirche aufnehmen und dem lateinischen Ritus zuschreiben. Das ist wohl möglich, belehrte sie dieser, und zwar ohne Rekurs an den Heiligen Stuhl, aber ihr müßt die Zugehörigkeit zum lateinischen Ritus als unumgängliche Bedingung eurer Konversion bezeichnen. Ja, das wollen wir, entgegnete Gregor, ja, um uns in der Beharrlichkeit sicherer zu festigen, machen wir das Gelübde, diesen Ritus nie aufzugeben. Das ist erlaubt, antwortete der Priester, handelt es sich doch um eine gute Sache. Gregor und Basilissa schworen das Schisma ab und machten das Gelübde, im lateinischen Ritus zu beharren.

1. Was ist von der Gültigkeit der Ehe Gregors und Basilissas zu sagen? Zwar ist das Hindernis der Blutsverwandtschaft im dritten Grade nur kirchlichen, nicht göttlichen Rechtes, indes ist es auch für Schismatiker und Protestanten verpflichtend, weil es ein irritierendes Gesetz ist. (S. Alph. De privil. 72 Bened. XIV. Const. Singulari Nobis S. Offic. 20. März 1860.) So nützte ihnen der Uebergang zum Protestantismus nichts. Ehe Gregor und Basilissa in die Kirche aufgenommen werden können, müssen sie 1. inzwischen das gemeinsame Leben aufgeben; 2. unterrichtet; 3. im Bußsakrament absolviert werden; 4. Abschwören und das von Urban VIII. für die Orientalen vorgeschriebene Glaubensbekenntnis mit dem von Leo XIII. 16. Juli 1878 beigefügten Zusatze ablegen oder dies nach der kürzern vom heiligen Offizium 1890 approbierten Formel (Collectanea S. Congr. de Prop. Fide[2] Rom 1907 II S 126) tun; 5. nach Erlangung der Dispens die Ehe noch einmal gebührend abschließen.

2. Können sie den lateinischen Ritus annehmen? Zwar schreibt die Propaganda 8. März 1757 (und öfter) vor: Es ist nicht gestattet und war nie erlaubt, daß ein Orientale, von welcher Nation immer, vom eigenen Ritus zum lateinischen ohne besondere Erlaubnis des Heiligen Stuhles überging, auch steht keinem Missionär das Recht zu oder war es ihm je erlaubt, einen solchen Uebergang zu gestatten. Nach einem Erlaß derselben heiligen Kongregation vom 20. November 1838 sollen an sich alle Schismatiker, die zur Einheit der Kirche zurückkehren, sich ihrem ursprünglichen Ritus in der Kirche anschließen (Vergl. Konstit. Orientalium dignitas XI). Dennoch aber dürfen sie, wenn dies ihr Wunsch ist, gelegentlich der Bekehrung zu einem anderen orientalischen Ritus übergehen. Aber sind Gregor und Basilissa noch als ehemalige Schismatiker anzusehen, da sie doch zuletzt protestantisch waren? Aus dem Bekenntnis der Häresie, entschied die Propaganda (15. Juli 1877), ist kein Recht herzuleiten. Zum lateinischen Ritus konnten Gregor und Basilissa indes nach der Konstitution Leos XIII. Orientalium dignitas 30. November 1894 n. XI übergehen, wenn sie diesen Uebergang als unumgängliche Bedingung ihrer Bekehrung bezeichnet haben.

Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen de bono meliori. Liegt ein bonum melius im Falle vor? Es liegt der katholischen Kirche alles daran, die Einheit des Glaubens bei aller Verschiedenheit der Riten zu wahren, während sie den Uebergang vom eigenen Ritus zum lateinischen nur toleriert, um Schlimmeres zu verhüten. So durften Gregor und Basilissa an sich kein Gelübde machen, zum lateinischen Ritus überzugehen. An sich: d. h. es ist objektiv besser, den eigenen Ritus zu bewahren. Subjektiv indes konnte im vorliegenden Falle es für die Genannten besser sein, sich durch ein Gelübde zu verpflichten, den lateinischen Ritus anzunehmen, um ihre Beharrlichkeit im Glauben mehr zu sichern. So war für sie hierin ein bonum melius.

Leo XIII. verbietet in der angeführten Konstitution Orientalium dignitas den lateinischen Priestern bei Strafe der suspensio a divinis ipso facto incurrenda und den anderen von Benedikt XIV. in der Konstitution Demandatam angedrohten Strafen, einen Orientalen durch Rat oder Beihilfe zum Uebergang zu dem lateinischen Ritus zu veranlassen; aber war das von dem in Frage stehenden Priester Gesagte bereits eine solche verbotene Einwirkung?

Im vorliegenden Fall hat er doch wohl nur einen belehrenden, nicht einen autoritativen Rat gegeben (doctrinale consilium non auctoritativum. Vergl. Kardinal D'Annibale Summula II 216). Er hat beide über die Lehre und gegenwärtige Disziplin der Kirche, wie die Konstitution Leos XIII. sie darstellt, belehrt, was doch sicher jedem freisteht, nicht aber sie selbst veranlaßt, den lateinischen Ritus anzunehmen.

Weidenau. August Arndt S. J.

Inserate.

Verlag Ulr. Moser (J. Meyerhoff), Hofbuchhändler, Graz.

Stubenberg „Heimaterde“ Ein Volksbuch mit Bildschmuck von M. E. Fossel. **Zweite Kriegsauflage,** geb. K 3·—.

Die Widmung dieses Werkes wurzelechter Heimatkunst haben Ihre Majestät Kaiserin Zita anzunehmen geruht. Es ist ein Kriegsroman, wie er sein soll, sagt die Kritik, zugleich ein Hohelied wärmster Heimatliebe. Die Liebe des steirischen Rekruten weitet sich zur Vaterlandsliebe, daher ist Stubenberg „Heimaterde“ ein Volks- und Jugendbuch von bleibendem Werte, dessen Lesung in allen Stücken einen ungetrübten Genuß bereitet; sein Reinertrag ist für Prothesenzwecke. Der sich dem Inhalt anschmiegende Bildschmuck ist ein Labsal für Auge und Seele.

Ueber den Herz-Jesu-Freitag, den ersten Freitag des Monats.

Von P. Josef Hilgers S. J.

Separatabdruck des in der Quartalschrift 1916, Heft 1, S. 104—112, veröffentlichten Artikels. — Preis 15 h ohne Porto.

Bei der Redaktion zu beziehen.

Im Verlage der Redaktion ist erschienen:

General-Register

oder Inhaltsverzeichnis sämtlicher Jahrgänge der Theologisch-praktischen Quartalschrift von 1848 bis einschließlich 1910.

I. (1848—1891) *K* 1.— = M. —.75 = Fr. 1.25
II. (1892—1900) *K* 1.50 = M. 1.30 = Fr. 1.60
(2. unveränderte Auflage).
III. (1901—1910) *K* 1.50 = M. 1.30 = Fr. 1.60.

Die Register sind auch einzeln erhältlich.

Die

Preßvereins-Kunsthandlung

Linz, Landstraße 41

empfiehlt dem hochw. Klerus:

Moderne Rahmen

sowie **Farbenlichtdrucke, Oelfarbendrucke, Gemälde, Stahlstiche** und **Photographien** in allen Preislagen.

Spezialgeschäft für Madonnen- und Heiligenbilder.

Kelche * Ziborien * Monstranzen * Leuchter.

Einrahmungen von **Photographien** und **Bildern** aller Art in einigen Stunden. — Versand mit bester Verpackung auch nach auswärts.

Permanente Kunstausstellung. ✵ 15 Riesenschaufenster.

Die Besichtigung unserer Kunstblätter **ohne Kaufzwang** steht jedermann frei.

Für Oelgemälde beschäftigen wir die besten Kräfte.

Kreuzwege und Altarbilder

liefern wir preiswürdig. — Anerkennungsschreiben liegen vor.

Papst- und Kaiserbilder

in jeder Größe für Aemter, Schulen etc.

Rahmentischlerei im Hause.

Alle Sorten Statuen

mit feinen Oelfarben bemalt, waschbar.

Kruzifixe:

Stehkreuze, Hängekreuze, Sterbekreuze in reichster Auswahl, als: Holzschnitzerei und Metall, vernickelt, versilbert und echt vergoldet.

Ampeln (Ewiges Licht) zum Hängen und Stellen.

Rosenkränze, einfache und feine.

Für die hochw. Geistlichkeit empfehlen wir:

Missale, Breviere, Kirchendrucksorten etc. **Weihwasserkesseln** in den verschiedensten Arten Metall, Glas und Porzellan.

Größte Auswahl in

Firmungs-Gebetbüchern

sowie **Standesgebetbüchern, Betrachtungsbüchern** und **Hausbüchern.**

Zur Firmungszeit

halten wir besonders großes Lager in **Gebetbüchern.**

Feinste Einbände in Leder, Perlmutter etc.

Die Buchhandlung übernimmt auch Abonnements für Zeitschriften und Lieferungswerke.

Bücherbestellungen werden promptest effektuiert.

Zur Herstellung aller Drucksachen

von der **Visitkarte** bis zum **Druckwerk** empfiehlt sich die hochmodern eingerichtete

Akad. Preßvereinsdruckerei Linz a. D.